Slavoj Žižek



Problemas en el paraíso

Del fin de la historia al fin del capitalismo



Índice



Para Jela, un mesías que llegó justo a tiempo

INTRODUCCIÓN
«¡ESTAMOS DIVIDIDOS!»

Trouble in Paradise, la obra maestra de Ernst Lubitsch de 1932,* es la historia de Gaston y Lily, una pareja de felices ladrones que roban a los ricos, cuya vida se complica cuando Gaston se enamora de Mariette, una de sus víctimas ricas. La letra de la canción que se oye durante los créditos iniciales nos da la definición del «problemas» al que alude el título, y también la imagen que acompaña a la canción: primero vemos las palabras «problemas en», y luego, debajo de éstas, aparece una cama de matrimonio; a continuación, sobre la superficie de la cama, en grandes letras, la palabra «paraíso». Así pues, «paraíso» es el paraíso de una relación sexual plena: «Cuando los brazos se entrelazan y los labios besan / estamos en el paraíso, / pero si algo falla / eso significa / problemas en el paraíso.» Para expresarlo de una manera brutalmente directa, «problemas en el paraíso» es como llama Lubitsch a cuando *il n'y a pas de rapport sexuel*.

Así pues, ¿dónde están los problemas en el paraíso en *Problemas en el paraíso*? Una ambigüedad básica afecta a este punto clave. La primera respuesta que se impone es ésta: aunque Gaston ama a Lily y también a Mariette, la verdadera relación sexual «paradisíaca» sería con Mariette, y por eso esta relación ha de seguir siendo imposible y frustrarse. El hecho de que se frustre es lo que confiere al final de la película un toque de melancolía: todas esas carcajadas y el bullicio del último minuto de la película, toda esa alegre exhibición de camaradería entre Gaston y Lily, sólo sirve para llenar el vacío de esta melancolía. ¿Acaso no apunta Lubitsch en esta dirección con la repetida toma de la gran cama de matrimonio vacía en casa de Mariette, una toma que recuerda la cama vacía que aparece en los créditos de la película? Existe también, sin embargo, la posibilidad de una lectura exactamente opuesta:

> ¿No podría ser que ese paraíso se refiriera en realidad a la escandalosa relación amorosa de Gaston y Lily, dos ladrones elegantes que se buscan la vida, y el problema sea la sublimemente escultural Mariette? ¿El hecho de que, en una tentadora ironía, Mariette sea la serpiente que aparta a Gaston de su dichosamente pecaminoso Jardín del Edén? (...) El Paraíso, la buena vida, es la vida

delictiva llena de glamour y riesgos, y la pérfida tentación procede de Madame Colet, cuya riqueza contiene la promesa de una *dolce vita* sin complicaciones y sin esa auténtica audacia o subterfugio criminal: en ella sólo encontramos la tediosa hipocresía de las clases respetables.[1]

La belleza de esta lectura es que la inocencia paradisíaca se localiza en la glamourosa y dinámica vida del crimen, de manera que el Jardín del Edén se equipara al mundo del hampa, mientras que la atracción de la respetable alta sociedad se equipara con la tentación de la serpiente. No obstante, esta paradójica inversión la explica fácilmente el sincero y desabrido arrebato de Gaston, el primero y único de la película, que lleva a cabo sin elegancia ni distanciamiento irónico, después de que Mariette se niegue a llamar a la policía cuando él le dice que el director de la junta directiva de su empresa lleva años robándole millones de manera sistemática. El reproche de Gaston es que, mientras que Mariette enseguida está dispuesta a llamar a la policía cuando un ladrón vulgar como él le roba una cantidad de dinero o riqueza relativamente pequeña, no le importa hacer la vista gorda cuando un miembro de su propia y respetable clase alta le roba millones. ¿Acaso no está aquí Gaston parafraseando la famosa afirmación de Brecht: «¿Qué es robar un banco comparado con fundar uno?»? ¿Qué es un robo directo como el de Gaston y Lily comparado con el robo de millones bajo la guisa de oscuras operaciones financieras?

No obstante, hay otro aspecto que hemos de observar aquí: ¿de verdad la vida delictiva de Gaston y Lily está tan «llena de glamour y riesgos»? Bajo la superficie glamourosa de su robo, ¿no son ambos «una pareja burguesa por antonomasia, unos tipos concienzudos y profesionales de gustos caros, yuppies de su época. Gaston y Mariette, por otro lado, son la pareja auténticamente romántica, los amantes aventureros que asumen riesgos. Cuando Gaston vuelve con Lily y recupera su condición de fuera de la ley, obra de manera sensata, pues regresa a su “clase social”, por así decir, optando por la vida mundana que conoce. Y lo hace con absoluto pesar, evidente en su prolongado diálogo final con Mariette, lleno de pesar y elegante ardor por ambas partes».[2]

G. K. Chesterton observó que las historias de detectives

En cierto sentido nos impiden olvidar que la propia civilización es la desviación de la norma más sensacional y la rebelión más romántica (...). Cuando, en una aventura policíaca, el detective se queda solo, y de un modo un tanto necio se muestra intrépido entre los cuchillos y los puños de

> un nido de ladrones, sin duda eso nos sirve para recordar que el agente de la justicia social es la figura poética y original, mientras que los ladrones y asaltantes de caminos no son más que plácidos y antiguos conservadores cósmicos, felices en la inmemorial respetabilidad de los primates y los lobos. El romanticismo de la policía (...) se basa en el hecho de que la moralidad es la más siniestra y osada de las conspiraciones.[3]

¿No es ésta también la mejor definición de Gaston y Lily? ¿Acaso esos dos ladrones no viven en su paraíso antes de la caída en la pasión ética? Lo que resulta fundamental aquí es el paralelismo entre el delito (el robo) y la promiscuidad sexual: ¿y si, en nuestro mundo posmoderno de transgresiones programadas, en el que el compromiso marital se percibe como algo ridículo y de otra época, aquellos que se aferran a él fueron los auténticos subversivos? ¿Y si hoy en día el matrimonio convencional es «la más siniestra y osada de todas las transgresiones»? Ésta es, exactamente, la premisa que subyace tras *Una mujer para dos (Design for Living)* de Lubitsch: una mujer lleva una vida satisfecha y tranquila con dos hombres; como experimento peligroso, prueba el matrimonio monógamo; sin embargo, el intento fracasa miserablemente, y ella regresa a la seguridad de los dos hombres, por lo que el resultado final podría expresarse como paráfrasis de las palabras anteriormente citadas de Chesterton:

> el matrimonio mismo es la desviación de la norma más sensacional y la rebelión más romántica. Cuando la pareja de enamorados proclama sus votos matrimoniales, solos y de un modo un tanto necio e intrépido entre las múltiples tentaciones de los placeres promiscuos, sin duda eso sirve para recordarnos que la figura original y poética es el matrimonio, mientras que los adúlteros y los que participan en orgías no son más que plácidos y antiguos conservadores cósmicos, felices en la inmemorial respetabilidad de los primates y los lobos. El voto matrimonial se basa en el hecho de que el matrimonio es el más siniestro y osado de los excesos sexuales.

Encontramos una ambigüedad análoga en las opciones políticas básicas a que nos enfrentamos hoy en día. El conformismo cínico nos dice que los ideales emancipadores de más igualdad, democracia y solidaridad son aburridos e incluso peligrosos, y que conducen a una sociedad gris y regulada en exceso, y que nuestro verdadero y único paraíso es el universo capitalista existente y «corrupto». El compromiso radical emancipador surge de la premisa de que lo que es aburrido es la dinámica capitalista, pues ofrece más de lo mismo bajo el disfraz de cambio constante, y de que la lucha por la emancipación sigue siendo la más audaz de todas las empresas. Nuestro objetivo es defender esta segunda opción.

Existe una maravillosa anécdota francesa acerca de un esnob inglés que visita París y finge que habla francés. Va a un caro restaurante del Quartier Latin, y cuando el camarero le pregunta: *«Hors d'œuvre?»*, le contesta: «¡No, no estoy sin trabajo, gano lo suficiente para poder permitirme comer aquí! ¿Puede sugerirme algún aperitivo?» El camarero le propone jamón crudo: *«Du jambon cru?»* El idiota le replica: «No, no creo que fuera jamón lo que tomé la última vez que estuve aquí. Pero de acuerdo, hoy lo tomaré. ¿Y qué me dice del plato principal?» *«Un faux-filet, peut-être?»* El esnob explota: «Tráigame el verdadero, ¡le he dicho que tengo dinero suficiente! ¡Y rápido, por favor!» El camarero lo tranquiliza: *«J'ai hâte de vous servir!»*, a lo que el idiota le contesta con malos modos: «¿Por qué odia servirme? ¡Le daré una buena propina!» Finalmente el idiota se da cuenta de que su conocimiento del francés es limitado; para reparar su reputación y demostrar que es un hombre de cultura, decide, cuando llega el momento de salir del restaurante, desearle buenas noches al camarero no en francés –*«Bonne nuit!»*–, temiendo meter la pata de nuevo, sino en latín, puesto que el restaurante está en el Quartier Latin: *«Nota bene!»*

Este libro procederá en cinco pasos, imitando las meteduras de pata del desdichado esnob británico. Comenzaremos con la *diagnosis* de las coordenadas básicas de nuestro sistema capitalista global; a continuación pasaremos a la *cardiognosis*, el «conocimiento del corazón», de este sistema; a saber, la ideología que nos lleva a aceptarlo. Lo que seguirá a continuación es la *prognosis*, la visión del futuro que nos espera si las cosas continúan como están, así como los supuestos caminos, o salidas. Concluiremos con la *epignosis* (un término teológico que designa el conocimiento que supuestamente asumimos de manera subjetiva en nuestros actos), esbozando las formas subjetivas y organizativas apropiadas para la nueva fase de nuestra lucha emancipadora. El apéndice explorará las encrucijadas de la lucha emancipadora actual a propósito de la última película de Batman.

El «paraíso» que aparece en el título de este libro se refiere al paraíso del Fin de la Historia (tal como lo elaboró Francis Fukuyama: el capitalismo democrático y liberal como el mejor orden social posible), y el «problema» es, naturalmente, la crisis actual que ha obligado incluso a Fukuyama a abandonar su idea del Fin de la Historia. Mi premisa es que lo que Alain

Badiou llama la «hipótesis comunista» es el único marco apropiado en el que diagnosticar esta crisis. La inspiración vino de la serie de conferencias que impartí en Seúl en octubre de 2013 como académico experto de la Universidad de Kyung Hee. Cuando acepté la invitación, mi primera reacción fue: ¿no es una completa locura hablar de la Idea del Comunismo en Corea del Sur? ¿Acaso la Corea dividida no es el caso más claro imaginable, casi clínico, de dónde nos encontramos en la actualidad tras el fin de la Guerra Fría? Por un lado, Corea del Norte encarna el callejón sin salida del proyecto comunista del siglo XX; por otro lado, Corea del Sur se encuentra en medio del desarrollo capitalista en expansión y alcanza nuevos niveles de prosperidad y modernización tecnológica, mientras Samsung socava incluso la primacía de Apple. En este sentido, ¿no es Corea del Sur la prueba suprema de lo falsa que es tanta palabrería acerca de la crisis global?

En el siglo XX, el sufrimiento del pueblo coreano fue inmenso. No es de extrañar que –tal como me dijeron– incluso hoy en Corea sea tabú hablar de las atrocidades que los japoneses cometieron durante la ocupación de la Segunda Guerra Mundial. Les da miedo que hablar de ello perturbe la serenidad de los ancianos: la destrucción fue tan total que los coreanos hacen todo lo posible para olvidar aquella época y seguir adelante con su vida. Así, su actitud implica una inversión profundamente nietzscheana de la fórmula estándar «perdonaremos, pero no olvidaremos». En relación con las atrocidades japonesas, los coreanos tienen un dicho: *olvida, pero nunca perdones*. Y tienen razón: hay algo muy hipócrita en la fórmula «perdono pero no olvido» que resulta profundamente manipulador, pues implica un chantaje al superego: «Te perdono, pero como no olvido tu fechoría, procuraré que siempre te sientas culpable por ello.» ¿Cómo sobreviven, pues, los coreanos a este sufrimiento? Me gustaría comenzar con el relato que hace Franco Berardi, el teórico social italiano, de su reciente viaje a Seúl:

> Al final del siglo XX –tras décadas de guerra, humillación, hambre y terribles bombardeos– tanto el paisaje físico como antropológico de este país se ha reducido a una especie de abstracción devastada. En este punto, la vida humana y la ciudad se entregan a la mano transformadora de la forma más alta de nihilismo contemporáneo.
>
> Corea es la zona cero del mundo, un proyecto para el futuro del planeta (...).
>
> Después de la colonización y las guerras, después de la dictadura y el hambre, la mente de

Corea del Sur, liberada de la carga del cuerpo natural, entró sin ningún problema en la esfera digital con un grado menor de resistencia cultural que casi todas las demás poblaciones del mundo. Éste es, en mi opinión, el origen principal del increíble comportamiento económico que este país ha protagonizado en los años de la revolución electrónica. En el espacio cultural vacío, la experiencia coreana está marcada por un grado extremo de individualización, y simultáneamente se encamina hacia la conexión definitiva de la mente colectiva.

Esta mónada solitaria camina en el espacio urbano en medio de una delicada y continua interacción con las imágenes, tuits y juegos que salen de sus pequeñas pantallas, perfectamente aislados y perfectamente conectados con la suave interfaz del flujo (...).

Corea del Sur posee la tasa de suicidios más alta del mundo (...). En Corea del Sur el suicidio es la causa de muerte más común entre aquellos que tienen menos de cuarenta años (...). Y más interesante aún resulta observar que la tasa de suicidios se ha doblado durante la última década (...). En el espacio de dos generaciones su situación sin duda ha mejorado mucho desde el punto de vista de la renta, la nutrición, la libertad y la posibilidad de viajar al extranjero. Pero el precio de esta mejora ha sido la desertización de la vida cotidiana, la hiperaceleración del ritmo, la extrema individualización de las biografías, y la precariedad laboral, lo que a menudo significa una competencia desenfrenada (...).

El capitalismo de alta tecnología naturalmente implica una productividad continuamente creciente y una permanente intensificación de los ritmos de trabajo, pero también es la condición que ha hecho posible una impresionante mejora en las condiciones de vida, nutrición y consumo (...). Pero la actual alienación es un tipo de infierno diferente. La intensificación del ritmo de trabajo, la desertización del paisaje y la virtualización de la vida emocional convergen para crear un nivel de soledad y desesperación que resulta difícil rechazar y combatir de manera consciente (...). El aislamiento, la competencia, la idea del absurdo, la compulsión y el fracaso: 28 personas de cada 100.000 consiguen escapar cada año, y muchas más lo intentan sin lograrlo.

Como el suicidio se puede considerar el signo definitivo de la mutación antropológica vinculada a la transformación y la precarización digital, no es de sorprender que Corea del Sur sea el país número uno del mundo en tasa de suicidios.[4]

El retrato que hace Berardi de Corea del Sur parece seguir el famoso retrato que hizo Baudrillard de Los Ángeles (en su libro *América)* como un Infierno hiperreal, un modelo todavía no superado que marcó la pauta de este tipo de retratos en las últimas décadas. También resulta demasiado fácil rechazar este género de retratos como un pretencioso ejercicio pseudointelectual de posmodernos europeos que utilizan un país o una ciudad extranjera como pantalla en la que proyectar sus morbosas distopías. A pesar de todas las exageraciones, existe un asomo de verdad en ellas; o más exactamente, parafraseando la conocida máxima de Adorno sobre el psicoanálisis, en el retrato de Los Ángeles que pinta Baudrillard lo único que es cierto son sus exageraciones. Y lo mismo se puede decir de las impresiones de Seúl que expresa Berardi: lo que proporcionan es la imagen de un lugar privado de su historia, un lugar *sin mundo*. Badiou refleja que

vivimos en un espacio social que experimentamos progresivamente como sin mundo. Incluso el antisemitismo nazi, por espantoso que fuera, creó un mundo: describió su situación crítica postulando un enemigo que era una «conspiración judía»: nombró un objetivo y los medios para conseguirlo. El nazismo reveló la realidad de una manera que permitió que sus sujetos adquirieran un «mapa cognitivo» global que incluyera un espacio para su compromiso significativo. Quizá es aquí donde deberíamos localizar uno de los principales peligros del capitalismo: aunque es global y abarca todo el mundo, mantiene una constelación ideológica *stricto sensu* sin mundo, privando a la gran mayoría de la gente de cualquier mapa cognitivo significativo. El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el significado*: no es global a nivel de significado. Después de todo, no existe ninguna «cosmovisión capitalista», ninguna «civilización capitalista» propiamente dicha: la lección fundamental de la globalización consiste precisamente en que el capitalismo se puede adaptar a todas las civilizaciones, desde la cristiana hasta la hindú o la budista, de Oriente a Occidente. La dimensión global del capitalismo sólo se puede formular a nivel de verdad-sin-significado, como lo Real del mecanismo global de mercado.

Puesto que en Europa la modernización se extendió a lo largo de los siglos, tuvimos tiempo de adaptarnos a ella, de mitigar su impacto demoledor, a través de la *Kulturarbeit*, a través de la formación de nuevos relatos y mitos sociales, mientras que otras sociedades –de las que los musulmanes serían un arquetipo– se han expuesto a su impacto de manera directa, sin una pantalla protectora ni demora temporal, de manera que su universo simbólico se ha visto perturbado de forma mucho más brutal: han perdido su terreno (simbólico) sin tener tiempo para establecer un nuevo equilibrio (simbólico). No es de extrañar, por tanto, que lo único que puedan hacer algunas de estas sociedades para evitar la descomposición total sea esgrimir, presas del pánico, el escudo del «fundamentalismo»: la reafirmación psicótico-delirante-incestuosa de la religión como conocimiento directo de lo Real divino, con todas las aterradoras consecuencias que entraña dicha reafirmación, hasta el regreso con saña de la obscena divinidad del superego exigiendo sacrificios. El resurgimiento del superego es otro rasgo que comparten la permisividad posmoderna y el

nuevo fundamentalismo. Lo que nos distingue es el emplazamiento del goce exigido: el nuestro en la permisividad, el de Dios en el fundamentalismo.[5]

Quizá el símbolo definitivo de esta Corea devastada y poshistórica sea el acontecimiento de la música pop del verano de 2012: «Gangnam Style», interpretado por Psy. Como curiosidad, vale la pena observar que el vídeo de «Gangnam Style» fue más visto en YouTube que el de Justin Bieber «Beauty and a Beat», convirtiéndose así en el vídeo más visto en YouTube de todos los tiempos. En diciembre de 2012 alcanzó la cifra mágica de mil millones de visitas, y puesto que el 21 de diciembre era el día en que aquellos que se tomaban en serio las predicciones del calendario maya esperaban el fin del mundo, se podría decir que los antiguos mayas tenían razón: el hecho de que el vídeo de «Gangnam Style» obtuviera mil millones de visitas es de hecho la señal del hundimiento de la civilización. La canción no sólo fue extremadamente popular, sino que también movilizó a la gente en un trance colectivo, con decenas de millares de personas gritando y llevando a cabo un baile que imitaba el montar a caballo, todos al mismo ritmo y con una intensidad que no se veía desde los primeros días de los Beatles, al tiempo que veneraban a Psy como si fuera un Mesías. La música es psydance en su peor versión, totalmente plana y mecánicamente simple, casi toda ella generada por ordenador (recordemos que Psy –el nombre del cantante– es una versión abreviada de «psytrance»); lo que le da interés es la manera en que combina el trance colectivo con la autoironía. La letra de la canción (y la escenificación del vídeo) evidentemente se burlan de la falta de sentido y vacuidad del Gangnam style, según algunos de una manera sutilmente subversiva; y sin embargo nos quedamos en trance, atrapados en ese estúpido ritmo de marcha, participando en la pura mimesis; vemos aparecer gente en todo el mundo que imita algunos momentos de la canción, etc. El Gangnam style no es una ideología a pesar de su distancia irónica, es ideología a causa de ella. La ironía desempeña el mismo papel que el estilo documental de la película de Von Trier *Rompiendo las olas (Breaking the Waves),* en la que la forma pseudodocumental atenuada deja palpable el contenido excesivo; de una manera estrictamente análoga, la ironía que el cantante de «Gangnam Style» se aplica a sí mismo deja palpable la estúpida *jouissance* de la música rave. Muchos espectadores encuentran la canción desagradablemente atractiva, es decir, les «encanta odiarla», o mejor dicho,

disfrutan encontrándola desagradable, de manera que la ponen repetidamente para prolongar su desagrado: la naturaleza compulsiva de esta obscena *jouissance* en toda su estupidez es aquello de lo que nos libera el arte verdadero. ¿No deberíamos dar un paso más allá y trazar un paralelismo entre la interpretación de «Gangnam Style» en un inmenso estadio de Seúl y las representaciones escenificadas al otro lado de la frontera, no muy lejos, en Pyongyang, para celebrar la gloria de los amados líderes norcoreanos? ¿No tenemos en ambos casos un parecido ritual neosagrado de obscena *jouissance*?

Podría parecer que en Corea, al igual que en otras partes, sobreviven numerosas formas de sabiduría popular que sirven como cojín amortiguador contra el impacto de la modernización. No obstante, es fácil discernir cómo estos restos de la ideología tradicional ya se han trans-funcionalizado, se han transformado en herramientas ideológicas destinadas a facilitar una rápida modernización, al igual que la así llamada espiritualidad oriental (el budismo) con su enfoque más «suave», equilibrado, holístico y ecológico (todas esas historias acerca de, por ejemplo, cómo, al cavar la tierra para poner los cimientos de una casa, los budistas tibetanos procuran no matar ningún gusano). No es sólo que el budismo occidental, ese fenómeno de la cultura pop que predica la distancia interior y la indiferencia ante el ritmo frenético de la competencia del mercado, sea posiblemente la manera más eficaz, para nosotros, de participar completamente en la dinámica capitalista al tiempo que conservamos una apariencia de cordura: en resumen, la ideología paradigmática del capitalismo tardío; deberíamos añadir que ya no es posible oponer este budismo occidental a su «auténtica» versión oriental, y aquí el caso de Japón nos proporciona una prueba concluyente. No sólo existe hoy en día, entre los directivos japoneses, el extendido fenómeno del «zen corporativo», sino que a lo largo de los últimos ciento cincuenta años la rápida industrialización y militarización de Japón, con su ética de disciplina y sacrificio, fue apoyada por la gran mayoría de los pensadores zen.

Lo que nos encontramos aquí es la lógica dialéctica de la trans-funcionalización histórica: en una constelación histórica transformada, un resto del pasado premoderno puede comenzar a funcionar como el símbolo de lo que es traumático e insoportable en la extrema modernidad. Lo mismo se puede decir del papel de los vampiros en nuestro imaginario ideológico.

Stacey Abbott[6] ha demostrado que el medio fílmico ha reinventado por completo el arquetipo del vampiro: más que representar lo primitivo y lo folclórico, el vampiro ha acabado encarnando la mismísima experiencia de la modernidad. El vampiro actual ya no va de capa ni ataúd, sino que reside en las grandes ciudades, escucha música punk, acepta la tecnología y se adapta a cualquier situación.

Naturalmente, esto no implica que el budismo se pueda reducir a ideología capitalista. Para aclarar este punto, tomemos un ejemplo sorprendente. En 1991, Richard Taruskin publicó la reseña de un libro en la que de manera mordaz rechazaba la música de Serguéi Prokófiev, excepto sus obras de juventud, tachándola de mala. Todo lo que Prokófiev compuso en Occidente «está podrido o es asqueroso, y merece nuestro desprecio y que no se vuelva a interpretar» por su modernidad superficial; pretendía competir con Stravinskí, pero no lo consiguió. Al comprenderlo, Prokófiev regresó a Rusia y con Stalin, donde escribió unas obras desastrosas por culpa de su «arribismo» y «quizá por una indiferencia culpable (...) camuflada bajo su fachada apolítica». En la Unión Soviética, Prokófiev se convirtió primero en cómplice de Stalin, y luego en su víctima, pero por debajo hubo siempre la «completa vacuidad» de un músico «absoluto» que «sólo escribió música», o mejor dicho, escribió «sólo música».[7] Por injustas que sean estas afirmaciones, apuntan a una especie de actitud casi psicótica por parte de Prokófiev: en contraste con otros compositores soviéticos arrastrados al torbellino de verse acusados de estalinistas (Shostakóvich, Khachaturian y otros), en el caso de Prokófiev no hay dudas interiores, ni histeria, ni ansiedad: él sobrellevó la campaña antiformalista de 1948 con una serenidad casi psicópata, como si realmente no le importara. (La propia locura de su regreso a la Unión Soviética en 1936, el año de las purgas más severas de Stalin, es un signo revelador de su estado de ánimo.) El destino de sus obras bajo el estalinismo no carece de ironía: casi todas las que siguieron la línea del partido fueron criticadas y rechazadas por falsas y flojas (y lo eran), mientras que obtuvo premios Stalin por sus obras de cámara íntimas y «disidentes» (las sonatas para piano 7 y 8, la primera sonata para violín, la sonata para chelo). De especial interés resulta la justificación ideológica (evidentemente sincera) por parte de Prokófiev de su absoluta obediencia a las exigencias estalinistas: abrazó el estalinismo justo después de adherirse a la Ciencia Cristiana. En el universo gnóstico de

la Ciencia Cristiana, la realidad material no es más que una apariencia: hay que alzarse por encima de ella y entrar en la dicha espiritual a través de la dedicación al trabajo y la renuncia. Prokófiev trasladó esa misma posición al estalinismo, leyendo las exigencias clave de la estética estalinista –simplicidad, armonía, dicha– a través de esas lentes gnósticas. Utilizando el término propuesto por Jean-Claude Milner, se podría decir que, pese a que el universo de Prokófiev no fue homogéneo con el estalinismo, resultó definitivamente *homogénéisable* («homogeneizable»). Prokófiev no se adaptó sin más y de manera oportunista a la realidad de Stalin. Y esta misma cuestión se puede plantear hoy en día: aunque sería estúpido afirmar que la espiritualidad budista es homogénea con el capitalismo global, no hay duda de que resulta homogeneizable.

Volviendo a Corea, este análisis parece confirmado por *Propaganda*, un documental de 2012 (se puede ver fácilmente por internet) acerca del capitalismo, el imperialismo y la manipulación de masas de la cultura occidental con fines mercantilistas, y cómo todo eso permea todos los aspectos de la vida de las masas, que viven en una bienaventurada ignorancia, prácticamente zombis. Se trata de un «falso documental» supuestamente norcoreano, aunque en realidad lo filmó un grupo de Nueva Zelanda; pero, como dicen en Italia, *Se non è vero, è ben trovato*. En el documental se aborda el uso del miedo y la religión para manipular a las masas, al igual que el papel de los medios de comunicación, que proporcionan excitantes distracciones para impedirnos pensar en los problemas importantes. Una de las mejores partes de la película es su aniquilación de esa cultura de veneración a los famosos: nos cuenta que Madonna, Brad y Angelina «van a comprar niños a los países del Tercer Mundo»; nos habla de la obsesión occidental con las glamourosas vidas de los famosos y de nuestro egoísmo, al tiempo que hacemos caso omiso de la difícil situación de los que no tienen hogar y los que sufren; los famosos son herramientas de mercantilización hasta un punto que a menudo les pasa desapercibido, y a menudo los lleva al punto de la locura: todo ello es tan exacto que da miedo. Es el mundo que nos rodea. Todo lo que cuenta, especialmente la parte acerca de Michael Jackson –una mirada a «lo que los Estados Unidos le hicieron a ese hombre»–, suena tan cierto que resulta difícil de tragar. Si en *Propaganda* uno eliminara aquí y allá los breves

fragmentos en los que menciona la sabiduría de su gran y bienamado Líder, etc., obtendríamos una crítica clásica –ni siquiera marxista en el sentido tradicional, sino más concretamente marxista occidental estilo Escuela de Frankfurt– del consumismo, la mercantilización y la *Kulturindustrie*. Pero a lo que deberíamos estar atentos es a la advertencia que aparece al principio de la película: la voz del narrador explica a los espectadores que, a pesar de que la porquería y perversidad de lo que van a ver les avergonzará y escandalizará, el gran y bienamado Líder ha decidido confiar en que son lo bastante maduros para ver la horrible verdad acerca del mundo exterior, las palabras que una autoridad maternal protectora y benevolente utiliza cuando decide informar a los niños de un hecho desagradable.

Para comprender la situación ideológica especial de Corea del Norte, no tenemos por qué eludir mencionar la mítica Shangri-la de la novela de James Hilton *Horizontes perdidos*, un aislado valle en el Tíbet donde la gente vive una vida modesta y feliz, completamente aislada de la corrupta civilización global y bajo el gobierno benévolo de una élite instruida. Corea del Norte es lo más próximo que tenemos en la actualidad a Shangri-la. ¿En qué sentido? La idea, propuesta por Pierre Legendre y otros lacanianos, consiste en afirmar que el problema actual es la decadencia del Nombre-del-Padre, de la autoridad simbólica paterna: en su ausencia, el narcisismo patológico estalla, evocando el espectro del Padre Real primigenio. Aunque hay que rechazar esta idea, está completamente justificada al señalar que el declive del Amo de ninguna manera garantiza automáticamente la emancipación, sino que es capaz de engendrar figuras de dominación mucho más opresivas. En Corea del Norte, la figura del patriarca se halla de hecho socavada, pero de una manera inesperada. ¿Es Corea del Norte en realidad el último bastión del estalinismo, donde se mezclan control totalitario con el autoritarismo confuciano? He aquí la letra de la canción política más popular de Corea del Norte:

> Ah, Partido de los Trabajadores de Corea, en cuyo pecho
> mi vida comienza y acaba,
> que me entierren en la tierra o esparzan al viento mis cenizas.
> ¡Yo seguiré siendo tu hijo, y volveré a tu pecho!
> Confío mi cuerpo a tu mirada afectuosa,
> a tu cariñosa mano tendida,

grito eternamente con la voz de un niño:
¡Madre! ¡No puedo vivir sin mi Madre!

Esto es lo que señaló el excesivo duelo tras la muerte de Kim Ilsung: «¡No puedo vivir sin mi Madre!» Y para corroborarlo, aquí están las dos entradas «madre» y «padre» sacadas del *Diccionario de la lengua coreana* publicado en Corea del Norte en 1964:

> **madre**: 1) La mujer que nos engendra: Padre y madre; amor de madre. *La benevolencia de una madre es más alta que una montaña, más profunda que el océano*. También se utiliza en el sentido de «mujer que tiene un hijo»: *Lo que más desean todas las madres es que sus hijos crezcan sanos y se conviertan en espléndidos trabajadores comunistas*. 2) Término de respeto para alguien de una edad parecida a la de nuestra madre: *El camarada Líder de Sección llamó a la madre de Dŏngmani «madre» y siempre la ayudaba en su trabajo*. 3) Metáfora utilizada para una persona cariñosa que se encarga de todo y se preocupa por los demás: *Los dirigentes del Partido han de convertirse en madres que aman e imparten enseñanzas continuamente a las bases del Partido, y convertirse en abanderados a la vanguardia de las actividades*. En otras palabras, alguien que se encarga del alojamiento se convierte en una madre para los huéspedes. Eso significa estar perfectamente atento a todo: a si alguien tiene frío o está enfermo, si come bien, etc. 4) Metáfora utilizada para el origen de algo: *El Partido es la gran madre de todo lo nuevo. La necesidad es la madre de invención*.
>
> **padre**: el marido de la propia madre.[8]

Quizá por eso, hasta el tercer Kim, la esposa del líder no se mencionaba en público: el Líder era hermafrodita, con rasgos femeninos dominantes. ¿Contradice esto la política del «Ejército primero» de Corea del Norte, con su implacable disciplina y adiestramiento militar? No, se trata de las dos caras de la misma moneda. La figura de la madre que abordamos aquí es la así llamada madre devoradora omnipotente «no castrada»: a propósito de la madre real, Jacques-Alain Miller observó que «no sólo existe una madre insatisfecha, sino también una madre todopoderosa. Y el aspecto aterrador de esta figura de la madre lacaniana es que se trata de una madre todopoderosa e insatisfecha al mismo tiempo».[9] Ahí reside la paradoja: cuanto más «omnipotente» parece la madre, más insatisfecha (lo que significa «carente») está: «La madre lacaniana corresponde a la fórmula *quaerens quem devoret*: busca a alguien a quien devorar, y así Lacan la presenta como un cocodrilo, el personaje con la boca abierta.»[10] La madre devoradora no responde (a la demanda del niño de una señal de amor), y es por ello por lo que parece omnipotente: «Puesto que la madre no responde

(...) se transforma en un agente real que ostenta el poder puro (...) si el Otro no responde, se transforma en un poder devorador.»[11] Por eso los rasgos feminizados claramente perceptibles en los retratos oficiales de los dos Kim no son accidentales. Citando a B. R. Myers:

> Para su pueblo, Kim [Il-sung] era más una madre que un severo patriarca confuciano: todavía se le representa como un hombre solícito y de carrillos fofos, que aprieta a adultos llorosos contra su amplio pecho, y se inclina para anudar los cordones de la bota de un soldado joven, o deja que unos niños excitados se le suban encima. La tradición continúa bajo Kim Jong-il, al que se ha denominado «más madre que todas las madres del mundo». Es posible que su política del Ejército primero acompañe a su título del general, pero los relatos de sus interminables giras por las bases del ejército se centran sobre todo en su incesante preocupación por la salud y comodidad de las tropas. El ridículo internacional de su aspecto es así tan injusto como fastidioso. A cualquiera que haya visto un grupo de madres coreanas esperando a que sus hijos salgan de un examen no le costará reconocer la parka caqui y los hombros caídos, la cara de permanente sufrimiento bajo la permanente aplanada por el almohadón: he aquí una madre que no tiene tiempo para pensar en sí misma.[12]

¿Representa Corea del Norte algo parecido a la diosa india Kali –la diosa benevolente y cruel– en el poder? Habría que distinguir aquí varios niveles: en Corea del Norte, el nivel superficial del discurso viril militar del Líder en cuanto «General», con esa idea de *Juche* –seguridad en uno mismo–, de la humanidad como dueña de sí misma y su destino, se sostiene gracias a un nivel más profundo del líder como protector maternal. He aquí cómo Myers formula el axioma básico de la ideología norcoreana: «El pueblo coreano es de sangre demasiado pura, y por tanto demasiado virtuoso, para sobrevivir en un mundo pérfido sin un gran líder paternal.»[13] ¿No es un magnífico ejemplo de la fórmula lacaniana de la metáfora paterna, del Nombre-del-Padre (Líder/General), y, debajo de ella, el deseo protector/destructor de la madre?[14]

Uno de los tópicos de la New Age es que en Occidente estamos demasiado dominados por el principio de dominación masculino/paternal, la disciplina, la lucha, etc., y que, para restablecer el equilibrio, deberíamos reafirmar el principio femenino de cariño y protección. Sin embargo, los casos de políticos femeninos «duros», desde Indira Gandhi hasta Margaret Thatcher, deberían hacernos reflexionar. Hoy en día la figura predominante de la autoridad ya no es el Amo patriarcal. Ni siquiera el «totalitarismo» es ya un discurso del Amo; no obstante, la trágica experiencia de muchas revoluciones en las que el derrocamiento del antiguo Amo terminó en un

terror mucho más cruel no debería llevarnos a defender un retorno a la autoridad simbólica paterna como única manera de salir del punto muerto autodestructor del Yo Proteico narcisista del capitalismo tardío. Y esto nos devuelve a Berardi. Aunque son todo lo distintas que uno pueda imaginar, Corea del Norte y del Sur comparten un rasgo básico: son sociedades pospatriarcales. La razón por la que el documental *Propaganda* a menudo parece tan auténtico que resulta difícil de aceptar no se debe simplemente al hecho, conocido desde las *Cartas persas* de Montesquieu, de que la inocente mirada extranjera sea capaz de percibir en nuestra cultura cosas que a nosotros, inmersos en ella como estamos, se nos escapan, sino más bien a que la oposición extrema entre Corea del Norte y del Sur se mantiene mediante una identidad subyacente indicada por el título de la película: dos modos extremos de intemporalidad, de suspensión de la historicidad propiamente dicha. (Por eso el mismísimo término «propaganda» es revelador: el documental utiliza como título la palabra que mejor encaja en su propio universo –el norcoreano– ideológico.)

Existe una conocida historia judía acerca de un niño que, después de que el rabino le cuente una antigua y maravillosa leyenda, le pregunta a éste: «Pero ¿sucedió de verdad? ¿Es cierto?» El rabino le contesta: «En realidad no ocurrió, pero es cierto.» Esta afirmación de la verdad simbólica «más profunda» en contraste con los hechos debería complementarse con su opuesto: nuestra reacción a muchos «sucesos» espectaculares sólo puede ser: «Realmente sucedió, pero no es cierto.» De manera que deberíamos estar agradecidísimos por cualquier signo de esperanza, por pequeño que parezca, como la existencia del Café Photo de São Paulo. La publicidad lo presenta como un «entretenimiento con un toque especial», y es –eso me han dicho– un lugar de encuentro de prostitutas de clase alta con sus posibles clientes. Aunque se trata de un hecho perfectamente conocido por todo el mundo, esta información no se publica en la página web: oficialmente, «es un lugar para encontrar la mejor compañía con la que pasar la velada». Allí todo ocurre con un toque especial: son las prostitutas –casi todas estudiantes de humanidades– quienes escogen a sus clientes. Los hombres (los posibles clientes) entran, se sientan a una mesa, piden una copa y esperan mientras las mujeres los observan. Si una mujer encuentra a alguno aceptable, se sienta a su mesa, deja que la invite a una copa y

entabla conversación sobre algún tema intelectual, generalmente relacionado con la vida cultural, a veces incluso teoría del arte. Si el hombre le parece lo bastante brillante y atractivo, le pregunta si le gustaría acostarse con ella y le comunica al precio. Se trata de prostitución con un toque feminista, como no ha habido antes; aun cuando, como suele ser el caso, el toque feminista viene compensado por una limitación de clase: tanto las prostitutas como los clientes proceden todos de la clase alta, o cuando menos de la clase media alta. Así que humildemente dedico este libro a las prostitutas del Café Photo de São Paulo.

1. DIAGNOSIS
«HORS D'ŒUVRE?»

¿*Crisis, qué crisis*?

La situación actual de Corea del Sur no puede sino evocar las famosas líneas iniciales de *Historia de dos ciudades* de Charles Dickens: «... fue la primavera de la esperanza, fue el invierno de la desesperación, todo se abría ante nosotros, nada se abría ante nosotros, todos íbamos directamente al Cielo, todos íbamos directamente en dirección contraria.» Así, en Corea del Sur encontramos la máxima eficacia económica, pero con la frenética intensidad del ritmo laboral; el cielo consumista desenfrenado, pero permeado por el infierno de la soledad y la desesperación; abundante riqueza material, pero con la desertización del paisaje; iniciación de las costumbres antiguas, pero con la tasa de suicidio más alta del mundo. Esta ambigüedad radical altera la imagen de Corea del Sur en cuanto imagen del máximo éxito actual. Éxito, sí, pero ¿qué clase de éxito?

El número de Navidad de 2012 de la revista *The Spectator* se abría con el editorial «¿Por qué 2012 ha sido el mejor año de la historia?», algo que resulta contrario a la percepción de que vivimos en «un mundo cruel y peligroso donde las cosas van mal y empeoran»:

> Puede que no se perciba así, pero 2012 ha sido el año más extraordinario en la historia mundial. Puede parecer una afirmación extravagante, pero los datos la corroboran. Nunca ha habido menos hambre, menos enfermedad ni más prosperidad. Occidente sigue en su bache económico, pero casi todos los países en vías de desarrollo progresan rápidamente, y la gente sale de la pobreza a un ritmo como nunca se recuerda. Las víctimas mortales de la guerra y de los desastres naturales felizmente también han sido bajas. Vivimos en una edad de oro.[15]

La misma idea la desarrolló en detalle Matt Ridley. Aquí tenemos la nota publicitaria para su libro *El optimista racional*:

> El libro, una contundente respuesta al imperante pesimismo de nuestra época, demuestra, por mucho que nos empeñemos en pensar lo contrario, que las cosas están mejorando. Hace diez mil años había menos de 10 millones de personas en el planeta. Hoy en día somos más de seis mil millones, y el 99 % están mejor alimentados, mejor cobijados, más entretenidos y mejor protegidos

> contra la enfermedad que sus antepasados de la Edad de Piedra. La posibilidad de disponer de casi todo lo que una persona pueda desear o necesitar ha aumentado de manera irregular durante diez mil años y se ha acelerado rápidamente en los últimos doscientos; las calorías; las vitaminas; el agua limpia; la intimidad; los medios para viajar más deprisa que corriendo, y la capacidad para comunicarnos a más distancia de la que nos podemos comunicar a gritos. Y sin embargo, y de una manera sorprendente, por mucho que las cosas mejoren en relación con como estaban antes, la gente sigue aferrándose a la creencia de que el futuro sólo puede ser desastroso.[16]

Y el libro *Los ángeles que llevamos dentro* de Steven Pinker nos da más de lo mismo. He aquí el texto con que se promociona el libro:

> Lo creamos o no, es posible que estemos viviendo la época más pacífica en la existencia de nuestra especie. En su nueva obra, apasionante y polémica, el escritor superventas y colaborador del *New York Times*, Steven Pinker, nos muestra que, a pesar de las incesantes noticias acerca de guerras, crímenes y terrorismo, en realidad la violencia ha declinado durante largos períodos de la historia. Este ambicioso libro desmiente los mitos acerca de la violencia inherente de la humanidad y el curso de la modernidad, y prosigue la exploración, por parte de Pinker, de la esencia de la naturaleza humana, entremezclando psicología e historia para ofrecer un extraordinario retrato de un mundo cada vez más ilustrado.[17]

En los medios de comunicación de masas, sobre todo en los países no europeos, a menudo escuchamos una versión más modesta de este optimismo, centrada en la economía: ¿crisis, qué crisis? Fijémonos en los países BRIC, o en Polonia, Corea del Sur, Singapur, Perú, en muchos estados subsaharianos: todos progresan. Los perdedores son tan sólo Europa Occidental y, hasta cierto punto, los Estados Unidos, de manera que no nos enfrentamos a una crisis global, sino sólo a un desplazamiento de la dinámica del progreso, que se aleja de Occidente. ¿Acaso no es un símbolo poderoso de este desplazamiento el hecho de que recientemente muchas personas de Portugal, un país sumido en una crisis profunda, regresen a Mozambique y Angola, antiguas colonias portuguesas, aunque esta vez como inmigrantes económicos, no como colonizadores? Nuestra tan menospreciada crisis apenas es digna de ese nombre si se trata meramente de una crisis local en un cuadro de progreso global. Incluso en relación con los derechos humanos: ¿la situación de China y Rusia no es mejor ahora que hace cincuenta años? Negar la crisis actual como fenómeno global es una idea típicamente eurocentrista, y lo que es más, una idea que procede de los izquierdistas que generalmente se enorgullecen de su antieurocentrismo.

Con muchas salvedades, más o menos podemos aceptar los datos a los

que se refieren estos «racionalistas». Sí, hoy en día sin duda vivimos mejor de lo que vivían hace diez mil años nuestros antepasados de la Edad de Piedra, e incluso un prisionero medio de Dachau (el campo de *trabajo* nazi, no el campo de *exterminio*, que era Auschwitz) vivía al menos un poquito mejor, probablemente, que un prisionero esclavo de los mongoles. Y así sucesivamente. Pero hay algo que esta historia pasa por alto.

En primer lugar –aquí deberíamos reprimir nuestra alegría anticolonialista– la cuestión que se suscita es: si Europa se halla en una decadencia gradual, *¿qué sustituirá su hegemonía*? La respuesta es: «el capitalismo con valores asiáticos» (lo que, naturalmente, nada tiene que ver con el pueblo asiático y todo con la clara y actual tendencia del capitalismo contemporáneo como tal a suspender la democracia). A partir de Marx, la izquierda auténticamente radical nunca fue simplemente «progresista». Siempre estuvo presionada por la cuestión: ¿cuál es el precio del progreso? Marx estaba fascinado por el capitalismo, por la productividad sin precedentes que había desatado; sólo que él insistía en que ese mismísimo éxito engendraba antagonismos. Y deberíamos hacer lo mismo con el progreso del capitalismo global actual: no perder de vista su lado oscuro, que es lo que está fomentando las revueltas.

Lo que todo ello implica es que los conservadores actuales no son realmente conservadores. Al tiempo que suscriben plenamente la autotransformación constante del capitalismo, lo que quieren es que sea más eficaz aportándole algunas instituciones tradicionales (la religión, por ejemplo) que constriñan sus consecuencias destructoras para la vida social y mantengan la cohesión de la sociedad. Hoy en día, un verdadero conservador es aquel que admite plenamente los antagonismos y callejones sin salida de los capitalismos globales, el que rechaza el simple progresismo, el que está atento al lado oscuro del progreso. En este sentido, sólo un izquierdista radical puede ser hoy un auténtico conservador.

La gente no se rebela cuando «las cosas están realmente mal», sino cuando sus expectativas se ven defraudadas. La Revolución Francesa tuvo lugar después de que el rey y los nobles hubieran ido perdiendo durante décadas el control del poder; la revuelta anticomunista de 1956 en Hungría estalló después de que Imre Nagy llevara ya dos años siendo primer ministro, después de algunos debates (relativamente) libres entre intelectuales; la gente se rebeló en Egipto en 2011 porque con Mubarak el

país había experimentado cierto progreso económico, lo que había dado lugar a toda una clase de jóvenes cultos que participaban en la cultura digital universal. Y por eso los comunistas chinos tienen razón al sentir pánico: precisamente porque, de media, los chinos viven ahora considerablemente mejor que hace cuarenta años, pero los antagonismos sociales (entre los nuevos ricos y el resto) han estallado, y además las expectativas de la gente son en general mucho más altas. Éste es el problema del desarrollo y el progreso: son siempre irregulares, dan pie a nuevas inestabilidades y antagonismos, generan nuevas expectativas que no pueden satisfacer. En Túnez o Egipto, justo antes de la Primavera Árabe, la mayoría probablemente vivía un poco mejor que hace décadas, pero el nivel con el cual medían su (in)satisfacción era mucho más alto.

Así que, en efecto, el *The Spectator*, Ridley, Pinker y sus compañeros de viaje en principio tienen razón, pero los mismísimos hechos en los que hacen hincapié crean las condiciones para la revuelta y la rebelión. El error que hay que evitar lo ejemplifica perfectamente esta historia (quizá apócrifa) acerca del economista keynesiano de izquierdas John Galbraith. Antes de un viaje a la Unión Soviética, a finales de la década de 1950, le escribió a su amigo anticomunista Sidney Hook: «¡No te preocupes, no me dejaré seducir por los soviéticos ni regresaré a casa afirmando que han alcanzado el socialismo!» Hook le respondió enseguida: «¡Pero si eso es lo que me preocupa, que vuelvas y afirmes que la Unión Soviética NO es socialista!» Lo que le preocupaba a Hook era la cándida defensa de la pureza del concepto: si las cosas van mal al construir una sociedad socialista, eso no invalida la idea en sí misma, sólo significa que no se ha llevado a cabo como es debido. ¿Detectamos esa misma candidez en los fundamentalistas actuales del mercado? Cuando, durante un reciente debate televisivo en Francia, Guy Sorman afirmó que la democracia y el capitalismo van necesariamente de la mano, no pude resistirme a formular la pregunta evidente: «Pero ¿qué me dice de China?» A lo que me replicó: «¡En China no hay capitalismo!» Para el fanáticamente pro capitalista Sorman, si un país no es democrático, simplemente significa que no es auténticamente capitalista, sino que practica una versión desfigurada del capitalismo, exactamente de la misma manera que, para un comunista democrático, el estalinismo no era una forma auténtica de comunismo. El error subyacente no es la dificultad en identificarlo. Es lo mismo que ocurre

con aquel conocido chiste: «Mi novia nunca llega tarde a una cita, porque en el momento en que llega tarde, ya no es mi novia.» Así es como los apologistas actuales del mercado libre explican la crisis de 2008: no fue el fracaso del libre mercado lo que causó la crisis, sino el exceso de regulación estatal; es decir, el hecho de que nuestra economía de mercado no lo es en realidad, sino que todavía está en las garras del Estado del bienestar. Cuando nos atenemos a tal pureza del capitalismo de mercado, achacando sus fracasos a percances fortuitos, acabamos en un progresismo cándido que ignora el enloquecido baile de los opuestos.

Uno de los casos más sorprendentes de este enloquecido baile es, en la esfera económica, la extrañísima coexistencia de un trabajo intenso con la amenaza del desempleo: cuanto más intensamente trabajan los que tienen empleo, más se generaliza la amenaza del paro. La situación actual, por tanto, nos obliga a desplazar el acento de nuestra lectura de *El Capital* de Marx desde el tema general de la reproducción capitalista hacia, tal como lo expresa Fredric Jameson, «la centralidad estructural básica del desempleo en el texto del propio *Capital*»: «el desempleo es estructuralmente inseparable de la dinámica de acumulación y extensión que constituye la mismísima naturaleza del capitalismo como tal».[18] En lo que es posiblemente el punto extremo de la «unidad de los supuestos» en la esfera económica, es el mismísimo éxito del capitalismo (el aumento de la productividad, etc.) lo que produce el desempleo (cada vez hay un número mayor de trabajadores innecesarios): lo que debería ser una bendición (necesitar a menos gente que haga un trabajo pesado) se convierte en una maldición. De este modo, el mercado mundial es, en relación con esta dinámica inmanente, «un espacio en el que todo el mundo ha sido alguna vez un trabajador productivo, y en el que en todas partes la mano de obra ha comenzado a ser tan cara que está desapareciendo del sistema».[19] Es decir, en el actual proceso de globalización capitalista, la categoría de desempleado ha adquirido una nueva cualidad más allá de la noción clásica de «ejército laboral de reserva». Deberíamos considerar, en términos de la categoría del desempleo, «aquellas poblaciones masivas del mundo que, por así decir "han quedado al margen de la historia", aquellos que han sido deliberadamente excluidos de los proyectos modernizadores del capitalismo del Primer Mundo y se les ha considerado un caso terminal o desesperado»:[20] los así llamados «estados fracasados» (Congo, Somalia),

víctimas de la hambruna o de los desastres ecológicos, atrapados en «odios étnicos» pseudoarcaicos, objetos de la filantropía y las ONG o (a menudo el mismo pueblo) de la «guerra contra el terrorismo». Así, la categoría de los desempleados debería ampliarse para abarcar la extensísima población de los temporalmente desempleados, los ya no empleables y permanentemente desempleados, los que viven en los suburbios y otros tipos de guetos (todos aquellos a menudo englobados por Marx con la etiqueta de «lumpemproletariado»), y, finalmente, zonas enteras, poblaciones de estados excluidos del proceso capitalista global, como los espacios en blanco de los antiguos mapas. ¿Acaso esta extensión del círculo de los «desempleados» no nos lleva de vuelta de Marx a Hegel: al regreso de la «chusma», que aparece en el mismísimo núcleo de las luchas emancipadoras? Es decir, está recategorización cambia todo el «mapa cognitivo» de la situación: el inerte telón de fondo de la Historia se convierte en un agente potencial de lucha emancipadora.

No obstante, deberíamos añadir tres salvedades al desarrollo de esta idea que hace Jameson. En primer lugar, deberíamos corregir el cuadrado semiótico propuesto por Jameson, cuyos términos son (1) los trabajadores, (2) el ejército de reserva de los (temporalmente) desempleados, (3) los no empleables (de manera permanente), (4) los «ex empleados»,[21] pero ahora ya no empleables. ¿No sería más adecuado que este cuarto término fueran los *ilegalmente empleados*, refiriéndonos a aquellos que trabajan en mercados negros y suburbios en diferentes formas de esclavitud? En segundo lugar, Jameson no pone de relieve que los «excluidos» a menudo están *incluidos* en el mercado mundial. Tomemos el caso del Congo de nuestros días: detrás de la fachada de las «primitivas pasiones étnicas» que estallan una y otra vez en el «corazón de las tinieblas» de África, es fácil discernir los contornos del capitalismo global. Después de la caída de Mobutu, el Congo ya no existe como estado operativo unido; su parte oriental, en concreto, es la multiplicidad de territorios gobernados por señores de la guerra locales que controlan su territorio con ejércitos que, como norma, incluyen niños drogados. Cada señor de la guerra posee vínculos comerciales con una empresa o corporación extranjera que explota la riqueza –casi toda mineral– de la región. Este acuerdo es aceptado por ambas partes: la corporación obtiene los derechos mineros sin pagar impuestos, etc., y los señores de la guerra se hacen con ese dinero. La ironía

es que muchos de esos minerales se utilizan en productos de alta tecnología como ordenadores portátiles y teléfonos móviles. Así que, en resumidas cuentas, olvidémonos de culpar del conflicto a las «costumbres salvajes» de la población local: simplemente eliminemos de la ecuación a las compañías de alta tecnología extranjera y todo el edificio de la «guerra étnica alimentada por antiguas pasiones» se desmorona.[22] Y en tercer lugar, la categoría de los «ex empleados» debería complementarse con su opuesto: el desempleado instruido. En la actualidad, hay toda una generación de estudiantes que casi no tiene ninguna posibilidad de encontrar un empleo adecuado, lo que conduce a protestas masivas. La peor manera de resolver esta brecha es subordinar directamente la educación a las exigencias del mercado, aunque sólo sea porque la propia dinámica del mercado deja «obsoleta» la educación proporcionada por las universidades. Estos estudiantes no empleables están destinados a desempeñar un papel organizador clave en los próximos movimientos emancipadores (como ya ha ocurrido en Egipto y en las protestas europeas, desde Grecia al Reino Unido). El cambio radical nunca lo pueden llevar a cabo los pobres por sí solos. La suma de una generación de jóvenes instruidos y no empleables (combinado con una moderna tecnología digital disponible para todo el mundo) ofrece la perspectiva de una situación auténticamente revolucionaria.

Jameson añade aquí otro paso clave (paradójico, pero profundamente justificado): caracteriza este nuevo desempleo estructural como una forma de *explotación*. Los explotados no son sólo trabajadores que producen plusvalía apropiada por el capital; también son explotados aquellos a los que se impide de manera estructural quedar atrapados en el vórtice capitalista de la mano de obra asalariada y explotada, lo que incluye zonas y países enteros. ¿Cómo hemos de reconsiderar, entonces, el concepto de explotación? Hace falta un cambio radical: en un giro convenientemente dialéctico, la explotación incluye su propia negación: los explotados no son sólo aquellos que producen o «crean», sino también (y todavía más) los que están condenados a *no* crear. Y en este caso, ¿no volvemos a la estructura del conocido chiste soviético protagonizado por Rabinovitch, un judío que desea emigrar? El burócrata de la oficina de migración le pregunta por qué, y Rabinovitch le contesta: «Tengo dos motivos. El primero es que me da miedo que los comunistas pierdan el poder en la Unión Soviética, y que el

nuevo gobierno nos eche la culpa a los judíos de los crímenes comunistas, y volvamos a los pogromos antijudíos...» En ese momento el burócrata le interrumpe: «Pero esto es absurdo, nada puede cambiar en la Unión Soviética, ¡el poder de los comunistas durará para siempre!» A lo que Rabinovitch responde tranquilamente: «Bueno, ésa es la segunda razón.» Podemos imaginarnos fácilmente a un burócrata estatal preguntándole a un trabajador: «¿Por qué crees que estás explotado?» A lo que la respuesta del trabajador sería: «Por dos razones. Primero, cuando trabajo el capitalista se apropia de mi plusvalía.» A lo que el burócrata contesta: «Pero ahora estás desempleado; nadie se apropia de tu plusvalía, porque no creas ninguna.» A lo que el trabajador contesta: «Ésta es la segunda razón...» Todo gira alrededor del hecho de que la totalidad de la producción capitalista no necesita sólo trabajadores, sino que también genera ese «ejército de reserva» de los que no pueden encontrar trabajo: éstos no sólo están fuera de la circulación del capital, sino que esta circulación los convierte activamente en no trabajadores.

En la película *Ninotchka*, de Lubitsch, hay un maravilloso chiste dialéctico. El protagonista entra en una cafetería y pide café sin crema, a lo que el camarero le contesta: «Lo siento, pero se nos ha acabado la crema. ¿Puedo traerle un café sin leche?» En ambos casos, el cliente se toma el café solo, pero este Un-café cada vez va acompañado de una negación diferente, primero es un café sin crema, y luego es un café sin leche. Lo que encontramos aquí es la lógica de la diferencialidad, en la que la carencia misma funciona como un rasgo positivo, una paradoja que nos transmite perfectamente un viejo chiste yugoslavo acerca de un montenegrino (en la antigua Yugoslavia, a la gente de Montenegro se la consideraba vaga): ¿Por qué un montenegrino, cuando se va a dormir, coloca en la mesilla de noche dos vasos, uno lleno y otro vacío? Porque es demasiado vago para pensar de antemano si tendrá sed durante la noche. El sentido de este chiste consiste en que la propia ausencia ha de considerarse algo positivo: no basta con tener un vaso lleno de agua, pues si el montenegrino no tiene sed, simplemente hará caso omiso: para que este hecho negativo no pase desapercibido hemos de colocar el vaso vacío; es decir, la no necesidad de agua ha de materializarse en el vacío del vaso sin agua.

¿Por qué perder el tiempo con estos chistes dialécticos? Porque nos permiten comprender cómo funciona la ideología en su máxima pureza en

nuestros tiempos supuestamente posideológicos. Para detectar las así llamadas distorsiones ideológicas, deberíamos observar no sólo lo que se dice, sino la compleja interacción entre lo que se dice y lo que no se dice, el implícito no dicho en lo que se dice: ¿queremos el café sin crema o sin leche? Existe un equivalente político a estas líneas: en un conocido chiste de la Polonia socialista, un cliente entra en una tienda y pregunta: «No tendrá mantequilla, ¿verdad?» Y la respuesta es: «Lo siento, pero ésta es la tienda que no tiene papel higiénico; la que no tiene mantequilla es la de ahí delante.» Y qué decir de la escena en el Brasil actual, donde, en un carnaval, personas de todos los orígenes sociales bailan juntas por las calles, borrando por un momento sus diferencias de raza y clase. Pero cuando un trabajador sin empleo se pone a bailar, olvidando la preocupación de cuidar de su familia, evidentemente no es lo mismo que cuando un banquero rico se deja ir y se lo pasa bien confundiéndose con la gente, mientras olvida que le negó un préstamo a un trabajador pobre. En la calle los dos son iguales, pero el trabajador baila sin leche, mientras que el banquero baila sin crema. El etiquetado de la comida ofrece otro ejemplo sorprendente de la ausencia como un factor determinante: recordemos cuán a menudo leemos en los alimentos: «sin azúcar añadido» o «sin conservantes ni aditivos», por no mencionar «sin calorías», «sin grasa», etc. El truco es que por cada «sin» tienes que aceptar (lo sepas o no) la presencia de otro «con» (¿Coca-Cola sin calorías ni azúcar? Muy bien, pero con los endulzantes artificiales que ponen en riesgo la salud).

Esta paradoja alcanza su clímax cuando se nos ofrece algo sin ese mismo algo: café sin café. Recordemos el debate actual acerca de la asistencia sanitaria universal en los Estados Unidos: los republicanos, que afirman que la asistencia sanitaria universal priva a los individuos de su libertad de elección, de hecho promueven una libertad de elección *sin esa libertad de elección real*. Es decir, lo que los republicanos contrarios a la asistencia sanitaria universal son incapaces de ver es que esa asistencia sanitaria impuesta por el estado de hecho funciona como una red de seguridad que permite que la mayoría disfrute de un espacio mucho más amplio para su libertad e iniciativa. No sólo afirman que eso no funciona: para ellos el que no funcione es un rasgo positivo, de la misma manera que el «café sin leche» es su rasgo positivo.

Romper huevos sin hacer ninguna tortilla

La crisis, cuyo indicio es el nuevo papel del desempleado, revela «los límites estructurales con que se encuentra el capital en su intento de supeditar la economía inmaterial e internet a la lógica de la comercialización, donde el principio de gratuidad sigue predominando a pesar de los intentos de establecer barreras económicas al acceso y al refuerzo de los derechos de propiedad intelectual».[23] En otras palabras, la crisis no es sólo resultado de una regulación financiera inadecuada, sino que expresa «la dificultad intrínseca de conseguir que el capital inmaterial funcione como capital y que el capitalismo cognitivo funcione como capitalismo».[24] En este sentido, la crisis señala el final del proyecto de la Nueva Economía de la década de 1990, la idea de que el capitalismo se puede revitalizar en su forma digital, con la ayuda de programadores y otros trabajadores intelectuales convertidos en capitalistas «creativos» (el sueño encarnado en la revista *Wired)*. Por eso hace falta una intervención estatal cada vez más fuerte que mantenga viable el sistema. No deberíamos pasar por alto una ironía doble: hay algo de cierto en la afirmación de que el socialismo de Estado se desintegró en 1990 porque no fue capaz de adaptarse a la digitalización de la vida económica y social; no obstante, la misma idea tradicional marxista de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción ahora está socavando el propio capitalismo. (De este modo, la renta básica debería reconceptualizarse no como un apoyo económico a largo plazo para los desempleados, es decir, como una medida redistributiva de la seguridad social, sino como el reconocimiento económico del hecho de que, en una economía basada en el conocimiento, la productividad colectiva del «intelecto general» es la fuente clave de riqueza.)[25]

El comunismo sigue siendo el horizonte, el *único* horizonte, desde el cual no sólo se puede juzgar, sino incluso analizar adecuadamente lo que ocurre en la actualidad: una especie de indicador inmanente de lo que ha ido mal. Por eso deberíamos abandonar el «acuerdo neoricardiano entre trabajo asalariado y capital productivo contra el poder de las finanzas»,[26] que intenta resucitar el modelo del Estado del bienestar socialdemócrata: cualquier demonización del capital financiero es una maniobra para

enmascarar el antagonismo básico de la producción capitalista trasladándolo a un capital financiero «parásito». Y ni mucho menos se deberían rechazar lo que tan sólo puede calificarse, irónicamente, de «friedmanismo tardío», la idea defendida por Wang Hui (entre otros), según la cual lo que estamos presenciando hoy en día no es la consecuencia de la economía de mercado, sino su distorsión: «la resistencia contra la monopolización y la tiranía del mercado dominante no se puede equiparar simplemente a la lucha "contra" el mercado, porque dicha resistencia social incluye el esfuerzo por conseguir una competencia justa en el mercado y la democracia económica.»[27] Recordemos la idea de Habermas de la comunicación distorsionada (distorsionada a causa de relaciones de poder extralingüísticas de opresión y dominación): Wang Hui parece dejar implícita la idea de una competencia e intercambio de mercado distorsionados, distorsionados debido a presiones externas de las condiciones políticas, culturales y sociales:

> el movimiento de la economía siempre se halla inserto en la política, la cultura y otras condiciones sociales, de manera que alcanzar las condiciones de una competencia de mercado justa no equivale a desembarazarse del sistema político estatal, las costumbres sociales y cualquier mecanismo de regulación. Por el contrario, el perfeccionamiento de las condiciones del mercado pretende reformar, limitar y ampliar estos sistemas a fin de crear condiciones sociales para una interacción justa. En este sentido, la lucha por la justicia social y la competencia de mercado justa no puede equipararse a la oposición a la intervención estatal. Más bien requiere una democracia socialista, es decir, que impida que el Estado se convierta en el protector del monopolio nacional y el monopolio multinacional a través del control democrático estatal de la sociedad.[28]

Aquí uno debería mantenerse en la ortodoxia marxista sin la menor vergüenza: Wang Hui subestima la lógica inmanente de las relaciones de mercado, que tiende hacia la explotación y los excesos desestabilizadores. ¿Le estamos dando demasiada importancia a la economía? Sería fácil aplicar la operación deconstructiva habitual a la «economía», y afirmar que no existe la Economía como campo unificado sustancial, y que lo que hemos designado como «economía» es un espacio inconsistente atravesado por multitud de prácticas y discursos: la producción material desde el trabajo manual primitivo a la producción automatizada, las operaciones monetarias, el aparato publicitario, las intervenciones de los aparatos estatales, las regulaciones y obligaciones legales, los sueños ideológicos, los mitos religiosos, las historias de dominación, sufrimiento y humillación,

las obsesiones privadas con la riqueza y los placeres, etc. Mientras que todo esto es indudablemente cierto, sin embargo no existe una «esencia» más profunda de la Economía, sino más bien algo parecido a un «matema» del capital, una matriz formal de la autorreproducción de capital, como la que Marx intentaba elaborar en *El Capital*. Este matema, esta matriz formal transhistórica y transcultural, es lo «real» del capital: lo que permanece igual a través de todo el proceso de capitalismo global, la locura de lo que se hace palpable en momentos de crisis. Marx describe los contornos de esta locura cuando se refiere al avaro tradicional como «un capitalista enloquecido», que acapara su tesoro en un escondite secreto, en contraste con el capitalista «normal», que aumenta su tesoro poniéndolo en circulación:

> A lo único que aspira es al incesante e interminable proceso de obtener beneficios. Esta infinita codicia de riquezas, esta apasionada persecución del valor de cambio, es común al capitalista y al avaro; pero mientras que el avaro es simplemente un capitalista enloquecido, el capitalista es un avaro racional. El aumento interminable del valor de cambio, que es lo que busca el avaro pretendiendo extraer su dinero de la circulación, es lo que consigue el capitalista, más perspicaz, que lo que hace es lanzarlo de nuevo a la circulación.[29]

Esta locura del avaro no es sin embargo algo que simplemente desaparezca con la extensión del capitalismo «normal» o su desviación patológica. Es más bien algo *inherente* a él: el avaro tiene su momento de triunfo en la *crisis* económica. En una crisis, no es el dinero –como sería de esperar– lo que pierde valor, lo que nos lleva a recurrir al valor «real» de las mercancías; las mercancías mismas (la encarnación del valor real [de uso]) se vuelven inútiles, porque nadie las compra. En una crisis,

> de manera repentina e inmediata el dinero pasa de su forma meramente nominal, moneda de cuenta, a efectivo contante y sonante. Las mercancías profanas ya no pueden reemplazarlo. El valor de uso de las mercancías se vuelve carente de valor, y su valor se desvanece ante su propia forma de valor. El burgués, ebrio de prosperidad y arrogantemente seguro de sí mismo, acaba de declarar que el dinero es una creación puramente imaginaria. «Sólo las mercancías son dinero», ha dicho. Pero ahora el grito contrario resuena por los mercados del mundo: sólo el dinero es una mercancía (...). En una crisis, la antítesis entre mercancía y su forma de valor, el dinero, pasa al nivel de una contradicción absoluta.[30]

¿No significa todo esto que en la actualidad, lejos de desintegrarse, el fetichismo se afirma plenamente en su locura directa? En la crisis, la

creencia subyacente, rechazada y a la vez practicada, se afirma directamente. Y lo mismo se puede decir de la crisis actual: una de las reacciones espontáneas consiste en esgrimir alguna directriz sensata: «¡Hay que pagar las deudas!», «¡No puedes gastar más de lo que produces!», o algo parecido, y esto es, naturalmente, lo peor que se puede hacer, puesto que así uno acaba atrapado en una espiral descendente.

En primer lugar, dicha sabiduría elemental es simplemente errónea: a los Estados Unidos les ha ido muy bien durante décadas gastando mucho más de lo que producían. A un nivel más fundamental, deberíamos percibir claramente la paradoja de la deuda. El problema del eslogan «¡No puedes gastar más de lo que produces!» es que, tomado de manera universal, es una perogrullada tautológica, un hecho y no una norma (naturalmente, la humanidad no puede consumir más de lo que produce, al igual que no puedes comer más comida de la que tienes en el plato), pero en el momento en que uno pasa a un nivel particular, las cosas se vuelven problemáticas y ambiguas. Al nivel directo y material de la totalidad social, las deudas son en cierto modo irrelevantes, incluso inexistentes, puesto que la humanidad en su conjunto consume lo que produce, y por definición uno no puede consumir más. Podemos hablar de manera razonable de la deuda sólo en relación con los recursos naturales (destruir las condiciones materiales para la supervivencia de generaciones futuras), pues estamos en deuda con las generaciones futuras que, precisamente, todavía no existen, y que, no sin ironía, sólo llegarán a existir a través de nosotros mismos, por lo que nos deberán su existencia. De manera que aquí tampoco el término «deuda» tiene un sentido literal, no se puede «financiarizar», cuantificar en dinero. La deuda de la que podemos hablar se da cuando, en una sociedad global, un grupo (una nación o lo que sea) consume más de lo que produce, lo que significa que otro grupo tiene que consumir menos de lo que produce, aunque aquí las relaciones no son de ninguna manera tan simples y claras como podría parecer. Las relaciones estarían claras si, en una situación de deuda, el dinero fuera un instrumento neutral que midiera hasta qué punto un grupo consume en relación con lo que produce, y a expensas de quién, sólo que la situación actual es muy diferente. Según los datos públicos, alrededor del 90 % del dinero que circula es dinero crediticio «virtual», de manera que si los productores «reales» se encuentran en deuda con las instituciones financieras, tenemos razones para dudar de las condiciones de

su deuda: ¿hasta qué punto esta deuda es el resultado de especulaciones que ocurrieron en una esfera sin ningún vínculo con la realidad de una unidad local de producción?

De manera que cuando un país se halla bajo la presión de las instituciones internacionales financieras, ya sean el FMI o los bancos privados, habría que tener en cuenta que su presión (traducida en exigencias concretas: reducir el gasto público desmantelando partes del Estado del bienestar, privatizar, abrir el mercado, desregular los bancos...) no es la expresión de alguna lógica o conocimiento objetivo y neutral, sino de un conocimiento doblemente parcial («interesado»). A nivel formal, es un saber que encarna una serie de supuestos neoliberales, mientras que, a nivel de contenido, privilegia los intereses de ciertos estados o instituciones (bancos, etc.).

Cuando el escritor comunista rumano Panait Istrati visitó la Unión Soviética a finales de la década de 1920, la época de las primeras purgas y de las primeras farsas judiciales, un apologista soviético intentó convencerle de la necesidad de utilizar la violencia contra los enemigos de la Unión Soviética invocando el proverbio: «No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos», a lo que Istrati replicó de manera lacónica: «Muy bien. Ya veo los huevos rotos. Y, ahora, ¿dónde está la tortilla?» Deberíamos decir lo mismo de las medidas de austeridad impuestas por el FMI, de las cuales los griegos afirman de manera completamente justificada: «Muy bien, estamos rompiendo nuestros huevos por Europa, pero ¿dónde está la tortilla que nos prometen?»

Si el ideal de especulación financiera es conseguir una tortilla sin romper ningún nuevo, en un colapso financiero acabamos tan sólo con los huevos rotos, como fue el caso de Chipre. Recordemos la clásica escena de dibujos animados en la que un gato sigue caminando más allá del borde del precipicio, sin darse cuenta de que ya no hay suelo bajo sus pies, y sólo se cae cuando mira hacia abajo y se percata de que debajo sólo está el abismo. ¿No es así como debe de sentirse en la actualidad la gente de Chipre? Son conscientes de que el país nunca será el mismo, que les espera una caída catastrófica del nivel de vida, pero el impacto de esta caída todavía no se ha experimentado del todo, pues durante un breve período pueden seguir con su vida normal, al igual que el gato que camina sobre el vacío. Y no deberíamos condenarlos. Este aplazamiento del pleno efecto del desastre es

también una estrategia de supervivencia: el impacto real llegará silenciosamente, cuando el pánico desaparezca. Por eso es ahora, en el momento en que la crisis de Chipre ha desaparecido en gran medida de los medios de comunicación, cuando debemos pensar y escribir sobre ella.

Volviendo al chiste de Rabinovitch, es fácil imaginar una conversación parecida entre un administrador financiero de la Unión Europea y un Rabinovitch chipriota de la actualidad. Rabinovitch se queja: «Hay dos razones por las que sentimos pánico. En primer lugar, nos da miedo que la Unión Europea simplemente nos abandone a nuestra suerte y deje que nuestra economía se hunda...» El administrador de la Unión Europea le interrumpe: «Pero pueden confiar en nosotros, no les abandonaremos, les controlaremos férreamente y les aconsejaremos lo que tienen que hacer.» A lo que Rabinovitch contesta tranquilamente: «Bueno, ésa es la segunda razón.» Esta encrucijada constituye el núcleo de la triste situación de Chipre: no puede sobrevivir prósperamente sin Europa, pero tampoco puede hacerlo *con* Europa. Ambas opciones son peores, como habría dicho Stalin. Recordemos el cruel chiste de la película de Lubitsch *Ser o no ser (To Be or Not to Be)*: cuando al oficial nazi responsable, apodado «Campo de Concentración Erhardt», le preguntan por los campos de concentración alemanes de la Polonia ocupada, contesta: «Nosotros hacemos la concentración, y los polacos la acampada.» ¿No se podría decir lo mismo de la actual crisis financiera europea? La poderosa Europa del norte, centrada en Alemania, hace la concentración, mientras que los debilitados y vulnerables estados del sur hacen la acampada. Aparece así en el horizonte el perfil de una Europa dividida: la parte meridional se verá cada vez más reducida a una zona de mano de obra barata, fuera de la red de seguridad del Estado del bienestar, un territorio abonado a la externalización y el turismo. En resumen, la brecha entre el mundo desarrollado y los rezagados se abre ahora dentro de la propia Europa.

La brecha se refleja en las dos versiones principales de lo que ocurre en Chipre, que se parece a las versiones de lo que ocurre en Grecia. Ésta sería la versión alemana: el gasto desaforado, las deudas y el blanqueo de dinero no pueden proseguir indefinidamente. Y ésta es la versión chipriota: las brutales medidas de la Unión Europea equivalen a una nueva ocupación alemana que priva a Chipre de su soberanía. Ambas versiones son erróneas, y las exigencias que implican son absurdas: por definición, Chipre no puede

pagar su deuda, mientras que Alemania y la Unión Europea simplemente no pueden seguir metiendo dinero en el agujero financiero sin fondo chipriota. Ambas historias enturbian el hecho clave: que algo no funciona en un sistema en el que la incontrolable especulación bancaria puede provocar que todo un país vaya a la bancarrota. La crisis chipriota no es una tormenta en el vaso de un pequeño país marginal, es un síntoma de todo lo que va mal en el sistema de la Unión Europea. Por eso la solución no es sólo una regulación para impedir el blanqueo de dinero, etc., sino (como mínimo) un *cambio radical de todo el sistema bancario*, por pronunciar lo impronunciable, una especie de *socialización de los bancos*. La lección de las quiebras que se acumularon en todo el mundo a partir de 2008 (Wall Street, Islandia, etc.) está clara: toda la red de fondos y transacciones financieras, desde los depósitos individuales y los planes de pensiones hasta el funcionamiento de todo tipo de derivados financieros, de algún modo tendrá que quedar bajo control social, racionalizado y regulado. Puede que esto suene utópico, pero la verdadera utopía es la idea de que podemos sobrevivir con pequeños cambios cosméticos.

Pero hay una trampa fatal que hay que evitar: la socialización de los bancos que necesitamos no es un compromiso entre el trabajo asalariado y el capital productivo contra el poder de las finanzas. Las crisis y los colapsos financieros nos recuerdan que la circulación de Capital no es un bucle cerrado que puede mantenerse completamente, es decir, que esta circulación apunta hacia la realidad de producir y vender bienes reales que satisfagan las necesidades reales de la gente. No obstante, la lección más útil de las crisis y los colapsos financieros es que *regresar a esa realidad no es posible*: toda la retórica de «alejémonos del espacio virtual de la especulación financiera y volvamos a la gente real que produce y consume» es profundamente engañosa; se trata de ideología pura y dura. La paradoja del capitalismo es que no puedes quitar las malas hierbas de la especulación financiera sin eliminar también las buenas hierbas de la economía real: *las malas hierbas son de hecho el «acompañante inseparable» de las buenas hierbas*.

¡*Ahora sabemos quién es John Galt*!

La paradoja se hizo palpable en el otoño de 2013, cuando el aparato estatal de los Estados Unidos se cerró. ¿Qué significaba realmente ese cierre? A mediados de abril de 2009, me encontraba descansando en la habitación de un hotel de Syracuse, Nueva York, y miraba al mismo tiempo los canales de televisión: un documental de la PBS sobre Pete Seeger, el gran cantante folk americano de izquierdas, y un reportaje de la Fox News sobre el Tea Party de Austin, Texas, en el que otro cantante country entonaba una canción populista anti-Obama llena de quejas acerca de cómo Washington inunda de impuestos a la gente normal y trabajadora para financiar a los financieros de Wall Street. Había un extraño parecido entre los dos cantantes: ambos formulaban una queja populista antisistema en contra de los ricos explotadores y del Estado, invocando medidas radicales, entre ellas la desobediencia civil. Todo ello es otro doloroso recordatorio de que, al menos por lo que se refiere a la forma de organización, la derecha radical populista actual nos hace pensar extrañamente en la antigua izquierda radical populista. ¿Acaso los grupos fundamentalistas-apocalípticos cristianos de hoy, medio legales, que ven la principal amenaza a su libertad en el opresivo aparato estatal, no están organizados como los Panteras Negras de la década de 1960? En ambos casos tenemos un grupo militarizado preparado para la batalla final. ¿Cuánto tiempo proseguirá esta magistral manipulación ideológica? ¿Cuánto tiempo conseguirá la base del Tea Party mantenerse fiel a la irracionalidad fundamental de su programa de proteger el interés de la gente corriente y trabajadora privilegiando a los «ricos explotadores», y por tanto oponiéndose literalmente a sus propios intereses?

Algunos recordamos las infames diatribas comunistas de antaño en contra de la libertad burguesa «formal». Por ridículas que sean, existe un elemento de verdad en la distinción entre libertad «formal» y «real». El director de una empresa en crisis posee la «libertad» de despedir al trabajador A o B, pero no la libertad de cambiar la situación que le impone esta elección. Si desde esta óptica abordamos el debate sobre la asistencia sanitaria en los Estados Unidos, la «libertad de elección» aparece bajo una nueva luz. Cierto, una gran parte de la población se verá privada de la dudosa «libertad» de preocuparse acerca de quién cubre su enfermedad, de abrirse paso entre la complicada red de decisiones económicas y de otro tipo. Si uno da por sentada la asistencia sanitaria básica, contar con ella al

igual que uno cuenta con el suministro de agua sin preocuparse por elegir la compañía de agua, la gente simplemente ganará más tiempo y energías para dedicarlos a otras cosas. La lección que hay que aprender es que la libertad de elección es algo que de hecho funciona sólo si una compleja red de condiciones legales, educativas, éticas, económicas y de otro tipo conforman una base amplia e invisible del ejercicio de nuestra libertad. Por eso, como antídoto a la ideología de la libre elección, habría que tomar como modelos a países como Noruega: aunque todos los principales agentes respetan un acuerdo social básico y se llevan a cabo grandes proyectos sociales en el campo de la solidaridad y la productividad y la dinámica sociales a un nivel extraordinario, rechazan de plano la idea convencional de que una sociedad así esté estancada.

No mucha gente sabe –y menos aún aprecia la ironía del hecho– que la icónica canción de Frank Sinatra «My Way», que supuestamente expresa el individualismo americano, es una versión de la canción francesa «Comme d'habitude», que significa «como siempre», «como es habitual». Es demasiado fácil ver esta pareja –el original francés y su versión americana– como otro ejemplo de la oposición entre las estériles costumbres francesas y la inventiva americana (los franceses siguen las costumbres, mientras que los americanos buscan soluciones nuevas), pero ¿y si abandonamos la falsa apariencia de la oposición y vemos en el hábito de *«comme d'habitude»* la triste y oculta verdad de esa tan ensalzada búsqueda de nuevos caminos? A fin de poder hacerlo «a mi manera», cada uno de nosotros tiene que confiar en que muchas cosas van a seguir yendo *comme d'habitude*. En otras palabras, hay que regular muchas cosas si queremos disfrutar de nuestra libertad no regulada.[31]

Una de las extrañas consecuencias del colapso financiero de 2008 y de las medidas que se tomaron para contrarrestarlo (enormes sumas de dinero para ayudar a los bancos) fue la resurrección de la obra de Ayn Rand, la expresión ideológica más plena del capitalismo radical de «la codicia es buena»: las ventas de su obra magna *La rebelión de Atlas* se dispararon. Según algunos, ya asoman señales de que nos encontramos en el escenario descrito en *La rebelión de Atlas*: los «capitalistas creativos» se ponen en huelga. Sin embargo, esta reacción malinterpreta completamente la situación: casi todas las gigantescas sumas de dinero del rescate bancario fueron precisamente a parar a esos «titanes» randianos que fracasaron en

sus planes «creativos», y al hacerlo provocaron el colapso. No es un gran genio creativo quien ahora está ayudando a la gente normal y holgazana; más bien son los contribuyentes comunes quienes ayudan a esos «genios creativos» fracasados. Bastaría con recordar que el padre político e ideológico del prolongado proceso económico que acabó con el colapso de 2008 fue Alan Greenspan, un militante del «objetivismo» randiano. Así que por fin sabemos quién es John Galt: el idiota responsable del colapso de 2008 y, en consecuencia, de la amenaza de cierre del aparato estatal.

A fin de despertar completamente del «sueño dogmático» del capitalismo randiano (tal como lo había expresado Kant), deberíamos aplicar a nuestra situación la ocurrencia de Brecht que podemos leer en *La ópera de cuatro cuartos*: «¿Qué es robar un banco comparado con fundar un banco?» ¿Qué es robar un par de miles de dólares, por lo cual uno va a la cárcel, comparado con especulaciones financieras que privan a decenas de millones de personas de sus hogares y ahorros, y que luego son recompensadas con una ayuda estatal de una grandeza sublime? Quizá José Saramago tenía razón cuando propuso tratar a los directores de los grandes bancos y otros responsables del colapso como autores de crímenes contra la humanidad, cuyo lugar es el Tribunal de La Haya; quizá uno no debería tratar esta propuesta sólo como una exageración poética al estilo de Jonathan Swift, sino tomarla en serio. Pero esto, claro, no ocurrirá nunca, pues después de la doctrina del banco *demasiado grande para caer* (cuya lógica es que la bancarrota habría tenido consecuencias catastróficas para toda la economía), ahora tenemos la doctrina del banco *demasiado grande para procesarlo*[32] (pues, se podría argumentar, este proceso tendría consecuencias catastróficas para la situación moral y financiera de las élites dirigentes).

Estas élites, los principales culpables del colapso financiero de 2008, ahora se nos imponen como expertos, los únicos que pueden llevarnos por el doloroso camino de la recuperación económica, y cuyo consejo, por tanto, se impone a la política parlamentaria, o, tal como lo expresó Mario Monti: «Los que gobiernan no deben permitir verse completamente condicionados por los parlamentarios.»[33] ¿Cuál es, entonces, esta fuerza superior cuya autoridad puede suspender las decisiones de los representantes del pueblo democráticamente elegidos? La respuesta la proporcionó en 1998 Hans Tietmeyer, por aquel entonces director del

Deutsche Bundesbank, que elogió a los gobiernos nacionales por preferir «el plebiscito permanente de los mercados globales» al «plebiscito de las urnas».[34] Observemos la retórica democrática de esta obscena afirmación: los mercados globales son más democráticos que las elecciones parlamentarias, pues el proceso de votación continúa en ellos de manera permanente (y se refleja de manera permanente en las fluctuaciones del mercado) y a nivel global: no sólo cada cuatro años, ni dentro de los confines del Estado nación. La idea subyacente es que, liberadas del control superior de los mercados (y de los expertos), las decisiones democráticas y parlamentarias son «irresponsables».

Las consecuencias de dicho pensamiento se han dejado –y aún se dejan– sentir en toda Europa. En una de las últimas entrevistas que Nicolae Ceauşescu concedió antes de su caída, un periodista occidental le preguntó cómo justificaba el hecho de que los ciudadanos rumanos no pudieron viajar libremente al extranjero aun cuando la libertad de movimiento estuviera garantizada por la Constitución rumana. La respuesta de Ceauşescu siguió la mejor tradición sofisticada estalinista: cierto, la Constitución garantizaba la libertad de movimiento, pero también garantizaba el derecho del pueblo a una patria segura y próspera. De manera que existía un conflicto potencial de derechos: si se permitía a los ciudadanos rumanos dejar el país libremente, la prosperidad del país se vería amenazada y pondrían en peligro su derecho a una patria segura. En este conflicto de derechos, hay que hacer una elección, y el derecho a una patria segura y próspera posee una clara prioridad.

Parece ser que este mismo espíritu sofisticado estalinista está vivito y coleando en la Eslovenia actual, donde, el 19 de diciembre de 2012, el Tribunal Constitucional declaró que un referéndum propuesto sobre la legislación que pretendía fundar un «banco malo» y un holding soberano sería inconstitucional, prohibiendo de hecho un voto popular sobre la cuestión. El referéndum había sido promovido por los sindicatos en contra de las políticas económicas neoliberales del gobierno, y la propuesta atrajo firmas suficientes como para que fuera constitucionalmente obligatoria. La idea del gobierno era transferir todos los créditos tóxicos de los principales bancos a un nuevo «banco malo», que luego sería rescatado con dinero público (es decir, a expensas de los contribuyentes), impidiendo cualquier investigación seria para averiguar quién era responsable de ese fiasco

financiero. Esta medida, un asunto de política económica y financiera, se debatió durante meses, y de ninguna manera fue generalmente aceptada ni siquiera por los especialistas financieros. Así pues, ¿por qué prohibir el referéndum? En 2011, cuando el gobierno de Papandréu en Grecia propuso un referéndum sobre las medidas de austeridad, en Bruselas cundió el pánico, pero ahí nadie se atrevió a prohibirlo directamente.

Según el Tribunal Constitucional esloveno, el referéndum «habría provocado consecuencias inconstitucionales», pero ¿cómo? El Tribunal Constitucional concedió que el referéndum era un derecho constitucional, pero afirmó que su realización pondría en peligro otros valores constitucionales a los que se debería dar prioridad en una situación de crisis económica: el eficiente funcionamiento del aparato estatal, sobre todo a la hora de crear condiciones para el crecimiento económico; el cumplimiento de los derechos humanos, sobre todo el derecho a la seguridad social y a la libertad de iniciativa económica. En resumen, en su valoración de las consecuencias del referéndum, el Tribunal Constitucional simplemente aceptó como hecho indiscutible el razonamiento de las autoridades financieras internacionales, que presionaban a Eslovenia para que aprobara más medidas de austeridad: si no se obedecían los dictados de las instituciones financieras internacionales (o no se cumplían sus expectativas), la consecuencia podía ser una crisis económica y política, algo que era inconstitucional. Por expresarlo sin rodeos: puesto que cumplir esos dictados/expectativas financieros es la condición para mantener el orden constitucional, tienen prioridad sobre la constitución (y *eo ipso* la soberanía estatal).

No es de extrañar, por tanto, que la decisión del Tribunal dejara estupefactos a muchos especialistas legales. El doctor France Bučar, antiguo disidente y uno de los padres de la independencia eslovena, señaló que, siguiendo la lógica del Tribunal Constitucional en este caso, éste podía prohibir cualquier referéndum, puesto que todos tendrían consecuencias sociales: «Con esta decisión, los jueces del constitucional se entregaron a sí mismos un cheque en blanco que les permitía prohibir cualquier cosa que se pudiera inventar. ¿Desde cuándo el Tribunal Constitucional tiene derecho a valorar el estado de la economía o las instituciones bancarias? Lo único que puede evaluar es si una regulación legal está de acuerdo o no con la constitución. ¡Eso es todo!»

Naturalmente, puede surgir un conflicto entre diferentes derechos constitucionales: si un grupo de personas, pongamos, propusiera un referéndum abiertamente racista, y le pidiera a la gente que refrendara una ley que aprobara la tortura policial, sin duda debería estar prohibido. No obstante, en este caso la prohibición se debería a que el principio promovido por el referéndum (la aceptabilidad de la tortura) entra en conflicto directo con otros artículos de la Constitución, mientras que, en el caso esloveno, la razón de prohibir el referéndum no se refirió a ningún principio, sino a las (posibles) consecuencias prácticas de una medida económica.

Puede que Eslovenia sea un país marginal, pero la decisión de su Tribunal Constitucional es el síntoma de una tendencia global hacia la limitación de la democracia. La idea es que, en una situación económica compleja como la actual, la mayoría de la gente no está cualificada para decidir: lo único que quiere es mantener sus privilegios intactos, sin darse cuenta de las consecuencias catastróficas que se producirían si sus exigencias se cumplieran. La línea argumental no es nueva. En una entrevista televisiva emitida hace una década, el teórico Ralf Dahrendorf relacionó la creciente desconfianza hacia la democracia con el hecho de que, tras cada cambio revolucionario, el camino a una nueva prosperidad nos lleva a través de un «valle de lágrimas». Tras la descomposición del socialismo, no se puede pasar directamente a la abundancia de una próspera economía de mercado: la protección social y la seguridad socialistas, limitadas pero reales, tenían que desmantelarse, y sus primeros pasos eran necesariamente dolorosos. Lo mismo ocurre en Europa Occidental, donde el paso del Estado del bienestar creado después de la Segunda Guerra Mundial a una nueva economía global implica dolorosas renuncias, menos seguridad y menor protección social.

En la década de 1990, en Alemania circuló el rumor *(se non è vero, è ben trovato)* de que Gorbachov, en un viaje a Berlín después de perder el poder, le hizo una visita sorpresa al ex canciller Willy Brandt. Sin embargo, cuando él (y sus guardaespaldas) se acercaron a la casa de Brandt y llamaron al timbre, éste se negó a abrirle la puerta. Posteriormente le explicó el motivo a un amigo: nunca le había perdonado a Gorbachov que permitiera la disolución del bloque comunista; no porque Brandt fuera un secreto defensor del comunismo soviético, sino porque era perfectamente

consciente de que la desaparición del bloque comunista entrañaría la desaparición del Estado del bienestar de la Europa Occidental socialdemócrata. Es decir, Brandt sabía que el sistema capitalista estaba dispuesto a hacer considerables concesiones a los trabajadores y los pobres sólo si existía la seria amenaza de una alternativa, de un modo de producción diferente que prometía a los trabajadores sus derechos. Para conservar su legitimidad, el capitalismo tiene que demostrar que funciona mejor incluso para los trabajadores y los pobres, y en el momento en que esa alternativa desaparece, ya se puede proceder a desmantelar el Estado del bienestar.

Para Dahrendorf, sin embargo, lo que mejor resume el problema es el simple hecho de que el doloroso paso por ese «valle de lágrimas» dure más que el período medio entre una elección (democrática) y la siguiente, de manera que surge la gran tentación de posponer los cambios difíciles para obtener beneficios electorales a corto plazo. En opinión de Dahrendorf, la constelación paradigmática es aquí la decepción de la gran capa de países poscomunistas con los resultados económicos del nuevo orden democrático. En los gloriosos días de 1989, se equiparaba la democracia con la abundancia de las sociedades consumistas occidentales; ahora, diez años más tarde, cuando la abundancia todavía no ha llegado, se culpa a la propia democracia. Desgraciadamente, Dahrendorf se centra mucho menos en la tentación opuesta: si la mayoría resiste los cambios estructurales necesarios en la economía, ¿no sería una de las conclusiones lógicas el hecho de que, más o menos durante una década, una élite ilustrada debería asumir el poder, incluso por medios no democráticos, para imponer las medidas necesarias y así colocar los cimientos de una democracia realmente estable? De manera parecida, Fareed Zakaria ha señalado que la democracia sólo puede «arraigar» en los países económicamente desarrollados: si los países en vías de desarrollo se «democratizan de manera prematura» el resultado es un populismo que acaba en catástrofe económica y despotismo político. No es de extrañar que, en la actualidad, los países económicamente más prósperos del Tercer Mundo (Taiwán, Corea del Norte, Chile) abrazaran la plena democracia sólo después de un período de gobierno autoritario. Y esta línea de pensamiento, además, ¿no aporta el mejor argumento en favor del régimen autoritario de China?

Así que apenas resulta sorprendente que hoy en día algunos nacionalistas

rusos sientan nostalgia de Yuri Andrópov, el director de la KGB que se convirtió en secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1982, pero que murió sólo después de dieciséis meses en el poder. Lo que se desea es una especie de historia alternativa: si Andrópov hubiera vivido más tiempo, la Unión Soviética habría sobrevivido a la manera china. Andrópov también introdujo reformas económicas radicales, y su programa, en el que llevaba trabajando desde 1965, era como el de Pinochet en Chile: un poder estatal autoritario y centralizado introduce, mediante métodos no democráticos y sin discusión pública, una serie de transformaciones modernizadoras impopulares destinadas a la occidentalización del país. Andrópov era perfectamente consciente de que, durante varios años, haría falta una dictadura implacable, casi estalinista, debido a la oposición que esas reformas liberales generarían. También quería abolir las divisiones etnoterritoriales de la Unión Soviética, puesto que, en su opinión, prescindir de las repúblicas no rusas habría supuesto destruir gran parte de la *nomenklatura* del partido. En consecuencia, se planteó prohibir la actividad de todos los partidos del país (lo que significaba la prohibición del propio Partido Comunista). Para sustituir a las repúblicas, Andrópov pretendía crear diez zonas económicas que compitieran entre sí, la mejor de las cuales guiaría a todo el país y superaría la degradación del sistema en general, como han hecho los chinos. Para dirigir esas zonas, Andrópov sabía que tenía que encontrar nuevos profesionales, y para eso se fijó en ciertos funcionarios de la KGB y otros que estuvieran dispuestos a trabajar con la KGB en esta dirección. La decisión de Andrópov de seguir políticas ultraliberales mediante métodos autoritarios reflejaba el espíritu de Reagan-Thatcher de la década de 1980: para Rusia, la alternativa del socialismo sueco se consideraba inapropiada.[35]

Lo que es una novedad hoy en día es que, con la prolongada crisis que comenzó en 2008, la misma desconfianza en la democracia –antaño confinada a los países en vías de desarrollo poscomunistas o del Tercer Mundo– está ganando terreno en los propios países occidentales desarrollados: los consejos condescendientes que hace una década o dos dábamos a los demás ahora nos los podemos aplicar a nosotros mismos. Pero ¿está justificada esta desconfianza? ¿Y si sólo los expertos pueden salvarnos, con una democracia plena o no tan plena? Lo menos que se

puede decir es que la crisis actual presenta muchas pruebas de que no es la gente, sino los propios expertos quienes, en gran medida, no saben lo que hacen. En Europa Occidental, de hecho, estamos presenciando una creciente incompetencia de la élite dirigente: cada vez sabe gobernar menos. Fijémonos en cómo Europa está abordando la crisis griega: presionan a Grecia para que pague sus deudas, pero al mismo tiempo arruinan su economía mediante medidas de austeridad impuestas, asegurándose así de que los griegos nunca puedan pagar la deuda. A finales de diciembre de 2012, el propio FMI publicó una investigación que demostraba que los daños económicos producidos por las agresivas medidas de austeridad podrían ser hasta tres veces más grandes que lo que se había supuesto anteriormente, invalidando su propio consejo sobre la aplicación de la austeridad para la crisis de la Eurozona. Ahora el FMI admite que obligar a Grecia y a otros países enormemente endeudados a reducir sus déficits demasiado deprisa podría ser contraproducente; ahora, después de que cientos de miles de trabajos se hayan perdido por culpa de esos «errores de cálculo». Y ahí reside el verdadero mensaje de las protestas populares «irracionales» de toda Europa. Quienes protestan son perfectamente conscientes de lo que no saben: no pretenden obtener respuestas fáciles y rápidas, pero lo que su instinto les dice es, sin embargo, cierto: que aquellos que tienen el poder tampoco lo saben. En la Europa actual, los ciegos guían a los ciegos. La política de austeridad no es ninguna ciencia, ni siquiera en un sentido mínimo. Está mucho más cerca de una forma contemporánea de superstición: una especie de reacción visceral a una situación impenetrablemente compleja, una reacción de sentido común de «las cosas han ido mal, en cierto modo somos culpables, tenemos que pagar el precio y sufrir, así que hagamos algo que duela y gastemos menos». La austeridad no es «demasiado radical», como afirman algunos críticos izquierdistas, sino que, por el contrario, es demasiado superficial: una manera de desviar la mirada de las auténticas raíces de la crisis.

Otro ejemplo de dicho pensamiento mágico (y un auténtico modelo de lo que Hegel denominó pensamiento abstracto) es la así llamada «curva de Laffer», que los defensores del libre mercado esgrimen en contra de unos impuestos excesivos. La curva de Laffer es una representación de la relación existente entre posibles tipos de gravamen y los niveles resultantes de ingresos estatales, que ilustra cómo cambia la base imponible en

respuesta a los cambios de las tasas impositivas. Postula que la presión fiscal no aumentará con tipos de gravamen extremos de 0 % y 100 %, y que debe existir al menos una tasa para que la presión fiscal sea un máximo distinto de cero: incluso desde el punto de vista del gobierno que grava los negocios, los ingresos más altos no se obtienen con los impuestos más altos. Existe un punto en el que el aumento de impuestos comienza a funcionar como un desincentivo, provocando la fuga de capitales y consecuentemente unos menores ingresos fiscales. La premisa implícita de este razonamiento es que hoy en día los impuestos ya son demasiado altos, y que bajarlos no sólo ayudaría a los negocios, sino que también aumentaría los ingresos. El problema de este razonamiento es que, a pesar de que en cierto sentido abstracto es cierto, las cosas se complican en cuanto ubicamos los impuestos dentro de la totalidad de la reproducción económica. Una gran parte del dinero recaudado por los impuestos se puede gastar en productos de los negocios privados, con lo que ya se le da un incentivo. Más importante aún, la recaudación de los impuestos también se gasta en crear las condiciones adecuadas para las empresas. Tomemos dos ciudades comparables, una con una presión fiscal baja y la otra con una presión fiscal alta. En la primera la educación y la sanidad pública son de mala calidad, los delitos se disparan, etc.; en la otra, mientras tanto, se gasta más dinero recaudado en una educación mejor, en un mejor suministro energético, mejores transportes, etc. ¿No es razonable suponer que muchas empresas encontrarán esta segunda ciudad más atractiva a la hora de invertir? Así que, paradójicamente, si la primera ciudad decide seguir a la segunda en su política fiscal, subir los impuestos podría ser un incentivo para la empresa privada. (Y por cierto, muchos países ex comunistas a medio desarrollar a los que los países desarrollados están externalizando sus industrias sufren una explotación, en el sentido de que la empresa occidental tiene acceso a una población activa cualificada más barata que se ha beneficiado de educación pública: de este modo, el Estado socialista proporciona educación gratis a los trabajadores de las empresas occidentales.)[36]

Ser-para-la-deuda como modo de vida

Un fantasma acecha al capitalismo actual: el fantasma de la deuda. Todas

las potencias del capitalismo han formado una santa alianza para exorcizar este espectro, pero ¿realmente quieren librarse de él? Maurizio Lazzarato[37] proporciona un detallado análisis de cómo, en el capitalismo global actual, la deuda influye en un gran ámbito de prácticas y niveles sociales, desde los Estados nación a los individuos. La ideología neoliberal hegemónica se empeña en extender la lógica de la competencia de mercado a todas las áreas de la vida social, de manera que, por ejemplo, la salud y la educación –o incluso las propias decisiones políticas (votar)se perciben como inversiones realizadas por el individuo en su capital individual. De este modo, el trabajador ya no se concibe meramente como fuerza de trabajo, sino como capital personal que toma decisiones «de inversión» buenas o malas a medida que pasa de un trabajo a otro y aumenta o disminuye su valor de capital. Esta reconceptualización del individuo como un «empresario del yo» significa un importante cambio en la naturaleza del gobierno: un alejamiento de la pasividad y reclusión relativas de los regímenes disciplinarios (la escuela, la fábrica, la cárcel), así como del tratamiento biopolítico de la población (por parte del Estado del bienestar). ¿Cómo se pueden gobernar individuos que se conciben como agentes autónomos de las elecciones del libre mercado, es decir, como «empresarios del yo»? El gobierno se ejerce ahora a nivel del entorno en el que la gente lleva a cabo sus decisiones aparentemente autónomas: los riesgos se externalizan de las empresas y los Estados hacia los individuos. A través de la utilización de la política social y la privatización de la protección social, alineándola con las normas de mercado, la protección se vuelve condicional (ya no es un derecho) y se vincula a los individuos cuyo comportamiento queda así abierto a evaluación. Para la mayoría de la gente, ser un «empresario del yo» remite a la capacidad del individuo para enfrentarse a los riesgos de la externalización sin tener el poder o los recursos necesarios para hacerlo de manera adecuada:

> Las políticas neoliberales contemporáneas producen un capital humano o «empresarios del yo» más o menos endeudados y más o menos pobres, pero siempre precarios. Para la mayoría de la población, convertirse en un empresario del yo se limita a gestionar su capacidad de encontrar empleo, sus deudas, la disminución de salarios y renta y la reducción de los servicios sociales según las normas empresariales y competitivas.[38]

A medida que, con la mengua de sus salarios y la eliminación de su

protección social, los individuos se vuelven más pobres, el neoliberalismo les ofrece compensación mediante la deuda y el reparto de acciones. De este modo, los sueldos o los salarios diferidos (las pensiones) no aumentan, pero la gente tiene acceso a créditos para el consumo y se la anima a preparar su jubilación mediante una cartera personal de acciones; la gente ya no tiene derecho a la vivienda, sino acceso a un crédito hipotecario; ya no se tiene derecho a una educación superior, pero se pueden pedir préstamos estudiantiles; la protección mutua y colectiva contra los riesgos es desmantelada, pero se anima a la gente a acogerse a los seguros privados. Así, sin sustituir todas las relaciones sociales existentes, el nexo acreedor-deuda acaba asfixiándolos: los trabajadores se convierten en trabajadores endeudados (tienen que pagar a los accionistas de la empresa por darles trabajo); los consumidores se convierten en consumidores endeudados; los ciudadanos se convierten en ciudadanos endeudados, y tienen que responsabilizarse por la parte que les corresponde de la deuda de su país.

Lazzarato se basa aquí en una idea de Nietzsche, desarrollada en *La genealogía de la moral*, según la cual lo que distingue a las sociedades humanas, a medida que se apartan de sus orígenes primitivos, es su capacidad de producir un ser humano capaz de pagar lo que le han prestado los demás y reconocer su deuda con el grupo. Esta promesa sienta las bases de un tipo especial de memoria orientada hacia el futuro («Recuerdo que tengo una deuda contigo, así que me comportaré de una manera que me permita pagarte»), lo que se convierte en una manera de gobernar futuras conductas. En grupos sociales más primitivos, las deudas a los demás se limitan y se pueden perdonar, mientras que con la llegada de los imperios y el monoteísmo, la deuda social o divina de cada uno se vuelve de hecho impagable. El cristianismo perfeccionó dicho mecanismo: su Dios todopoderoso implicaba una deuda que era infinita; al mismo tiempo, la propia culpa por no pagarla quedaba interiorizada. La única manera que tenía cada uno de devolverla de alguna manera era a través de la obediencia: a la voluntad de Dios, a la Iglesia. La deuda, al controlar los comportamientos pasados y futuros e influir sobre la moral, suponía una formidable herramienta gubernamental. Lo único que le faltaba era secularizarse.

Esta constelación da lugar a un tipo de subjetividad caracterizada por la moralización y la temporalización específica. El sujeto endeudado ejerce

dos tipos de trabajo: una labor asalariada y una intervención sobre el yo necesaria para producir un sujeto que sea capaz de prometer, de pagar sus deudas, y que esté dispuesto a asumir la culpa por ser un sujeto endeudado. Hay una serie de temporalidades asociadas al endeudamiento: para ser capaz de reembolsar la deuda (recordar la promesa realizada) uno ha de ser capaz de tener un comportamiento predecible, regular y calculador. Esto no sólo va en contra de cualquier revuelta futura, con su inevitable anulación de su capacidad de pagar; también implica la eliminación del recuerdo de rebeliones y actos de resistencia colectiva anteriores que trastocaron el normal flujo del tiempo y llevaron a comportamientos impredecibles. Este sujeto endeudado se ve constantemente expuesto a la inspección evaluadora de los demás: estimaciones individualizadas y cumplimiento de objetivos en el trabajo, clasificaciones crediticias, entrevistas individuales para aquellos que reciben beneficios de créditos públicos. El sujeto se ve así obligado no sólo a demostrar que será capaz de pagar su deuda (y reembolsarla a la sociedad a través de un comportamiento correcto), sino también a demostrar las actitudes correctas y asumir la culpa individual por cualquier fracaso. Ahí es donde la asimetría entre el acreedor y el deudor se vuelve palpable: el «empresario del yo» endeudado es más activo que el sujeto de los modos de gobierno anteriores y más disciplinarios; no obstante, privado como está de su capacidad de gobernar su tiempo, o de evaluar su comportamiento, su capacidad para la acción autónoma se ve seriamente restringida.

En caso de que pudiera parecer que la deuda es simplemente una herramienta gubernamental conveniente para modular el comportamiento de los individuos, debería observarse que técnicas parecidas se pueden aplicar (y se aplican) al gobierno de las instituciones y a los países. Cualquiera que siga la evolución de este accidente de coche a cámara lenta que es la crisis actual no puede dejar de ser consciente de cómo los países y las instituciones están bajo evaluación constante (por parte de las agencias de calificación de riesgos, por ejemplo), y tienen que aceptar la culpa moral por sus errores y excesos anteriores, y han de comprometerse a portarse bien en el futuro para asegurar que, por muchos recortes que haya que hacer en el cuerpo de su previsión social, o en los derechos de sus trabajadores, serán capaces de reembolsar la libra de carne de sus organismos de crédito.[39]

Así, el triunfo definitivo del capitalismo llega cuando cada trabajador se

convierte en su propio capitalista, el «empresario del yo» que decide cuánto invertir en su propio futuro (educación, sanidad, etc.), y paga estas inversiones endeudándose. Lo que eran formalmente derechos (a la educación, la salud, la vivienda) se convierten así en decisiones libres de invertir o no, que formalmente están al mismo nivel que la decisión del capitalista o del banquero de invertir en esta o aquella empresa, de manera que –a este nivel formal– todo el mundo es un capitalista que se endeuda para poder invertir. Aquí hemos dado un paso más que nos aleja de la igualdad formal entre el capitalista y el trabajador a ojos de la ley. Ahora ambos son inversores capitalistas; no obstante, la misma diferencia en la «fisionomía de nuestro *dramatis personae*», que, según Marx, aparece cuando concluye el intercambio entre trabajo y capital, reaparece aquí entre el inversor capitalista propiamente dicho y el trabajador que se vio obligado a actuar como «empresario del yo»: «Uno dibuja una sonrisita de suficiencia y se concentra en los negocios; el otro es tímido y contenido, como alguien que ha llevado su propio pellejo al mercado y lo único que puede esperar es... un curtido.»[40] Y tiene razón al mostrarse tímido: la libertad de elección que se le impone es falsa; es la mismísima forma de su servidumbre.[41]

¿Cómo podemos comparar la aparición actual del hombre endeudado, algo específico de las condiciones del capitalismo global, con la relación deudor/acreedor como constante antropológica universal articulada por Nietzsche? Es la paradoja de comprender de inmediato lo que se convierte en su opuesto. El capitalismo global actual lleva la relación deudor/acreedor a su extremo y al mismo tiempo la socava: la deuda se convierte en un exceso abiertamente ridículo, y así es como entramos en el dominio de la obscenidad: cuando se concede un crédito, ni siquiera se espera que el deudor lo devuelva: la deuda se aborda directamente como un medio de control y dominación.

Es como si los proveedores y custodios de la deuda acusaran a los países endeudados de no sentirse lo bastante culpables: se les acusa de sentirse inocentes. Recordemos la presión actual de la Unión Europea sobre Grecia para que implante medidas de austeridad, una presión que encaja perfectamente con lo que el psicoanálisis denomina «superego». El superego no es un agente ético propiamente dicho, sino un agente sádico que bombardea al sujeto con exigencias imposibles y disfruta de manera

obscena cuando el sujeto fracasa a la hora de cumplirlas. La paradoja del superego consiste en que, tal como Freud vio claramente, cuanto más obedecemos sus exigencias, más culpables nos sentimos. Imaginemos un profesor cruel que impone a sus alumnos tareas imposibles, y que se mofa de manera sádica cuando ve la angustia y el pánico de éstos. Éste es el tremendo error de las exigencias/órdenes de la Unión Europea: ni siquiera le dan a Grecia una oportunidad. El fracaso de Grecia forma parte del juego. En este caso, el objetivo del análisis político-económico es desplegar estrategias para salir de este círculo infernal de la deuda y la culpa.

Una paradoja similar operaba desde el principio, desde luego, pues una promesa/obligación que nunca podrá cumplirse se halla en la mismísima base del sistema bancario. Cuando uno pone el dinero en un banco, éste está obligado a devolver el dinero en cuanto se le pida, pero todos sabemos que, aunque el banco podrá hacerlo para algunas personas que han depositado el dinero, por definición no pueda hacerlo para todas. No obstante, esta paradoja, que originariamente era válida para las relaciones entre los depositarios individuales y su banco, ahora también es válida para la relación entre el banco y las personas (legales o físicas) que han pedido prestado dinero. Lo que esto implica es que el verdadero objetivo de prestar dinero a un deudor no es conseguir recuperar la deuda con un beneficio, sino la indefinida prolongación de la deuda, que mantiene al deudor en una permanente dependencia y subordinación. Hace más o menos una década, Argentina decidió devolver su deuda al FMI antes de tiempo (con la ayuda económica de Venezuela). La reacción del FMI ante esta decisión fue sorprendente: en lugar de alegrarse de que le devolvieran el dinero, el FMI (o mejor dicho, sus máximos representantes) expresaron su preocupación por el hecho de que Argentina utilizara esta nueva libertad e independencia económica de las instituciones internacionales para abandonar una política financiera controlada y se embarcara en un gasto desbocado. Esta incomodidad deja palpable lo que realmente está en juego en las relaciones deudor/acreedor: la deuda es el instrumento con el que controlar y regular al deudor, y, como tal, se consagra a su propia reproducción a gran escala.

Otra sorpresa con la que nos encontramos es que la teología y la poesía lo sabían desde hacía mucho tiempo, lo que confirma una vez más la validez de la conexión de Berardi entre «poesía y finanzas». Demos un salto atrás, hasta principios de la modernidad. ¿Por qué la historia de Orfeo era el

argumento operístico preferido del primer siglo de la historia de este género, con casi un centenar de versiones conocidas? La figura de Orfeo pidiendo a los dioses que le devuelvan a su Eurídice representa una constelación intersubjetiva que proporciona, por así decir, la matriz elemental de la ópera, o, más concretamente, del aria operística: la relación del sujeto (en ambos sentidos del término en inglés: como agente autónomo y como súbdito del poder legal) con su Amo (la Divinidad, el Rey o la Dama del amor cortesano) se revela a través del canto del héroe (el contrapunto a la colectividad encarnada en el coro), que es básicamente una súplica dirigida al Amo, una llamada a su misericordia, a que haga una excepción, o que, de otro modo, perdone el pecado del héroe. La primera forma rudimentaria de subjetividad es esta voz del sujeto suplicándole al Amo que suspenda su propia Ley por un momento. La tensión dramática de la subjetividad surge de la ambigua relación entre poder e impotencia, que pertenece al gesto de gracia mediante el cual el Amo responde a la súplica del sujeto. En cuanto a la ideología oficial, la gracia expresa el supremo poder del Amo, la capacidad de situarse por encima de su propia ley: sólo un Amo realmente poderoso puede permitirse otorgar misericordia. Lo que tenemos aquí es una especie de intercambio simbólico entre el sujeto humano y su Amo divino: cuando el sujeto, el mortal humano, a través de su oferta de sacrificio, supera su finitud y alcanza las alturas divinas, el Amo le responde con el sublime gesto de la Gracia, la prueba definitiva de *su* humanidad. No obstante, este acto de gracia lleva al mismo tiempo la marca irreductible de un gesto vacío obligado: en última instancia, el Amo hace de la necesidad virtud, y convierte en acto libre lo que en cualquier caso está obligado a hacer. Si se niega a ser clemente, corre el riesgo de que la súplica respetuosa del sujeto se convierta en rebelión abierta. De especial interés es la obra tardía de Mozart *La clemenza di Tito*, en la que observamos una profusión de clemencias sublime/ridícula. Justo antes del perdón final, el propio Tito despotrica contra la proliferación de tradiciones que obligan a llevar a cabo tantos actos de clemencia:

> En el mismísimo momento en que absuelvo a un criminal, descubro a otro (...). Creo que los astros conspiran para obligarme, en contra de mi voluntad, a ser cruel. No: no les daré esta satisfacción. Mi virtud ya se ha comprometido a proseguir la contienda. Veamos qué es más constante, la traición de los demás o mi misericordia (...). Que Roma sepa que soy el mismo y que lo sé todo, que absolveré a todos y lo perdonaré todo.

Casi podemos oír a Tito quejándose, como hace el Fígaro de Rossini: «*Uno per volta, per carità!*», «¡Por favor, no tan deprisa, uno tras otro, a la cola por caridad!» Para estar a la altura de esta tarea, Tito se olvida de todos, pero aquellos a los que perdona están condenados a recordarlo para siempre:

SEXTO: Es cierto, me perdonas, emperador, pero mi corazón no me absolverá; lamentará el error hasta que ya no tenga memoria.
TITO: El verdadero arrepentimiento de que eres capaz vale más que la fidelidad constante.

Estas líneas de la apoteosis final revelan el obsceno secreto de *La clemenza*: el perdón en realidad no anula la deuda, sino que, más bien, la convierte en infinita: estamos eternamente en deuda con la persona que nos ha perdonado. No es de extrañar que Tito quizá prefiera el arrepentimiento a la fidelidad: en la fidelidad al Amo, le sigo por respeto, mientras que en el arrepentimiento, lo que me une al Amo es la culpa infinita e indeleble. En esto, Tito es un amo completamente cristiano. La ridícula proliferación de misericordia que encontramos en *La clemenza* significa que el poder ya no funciona de manera normal, con lo que constantemente ha de contar con el sostén de la misericordia: si el Amo ha de mostrar clemencia, significa que la ley ha fracasado, y que la maquinaria legal del Estado no es capaz de funcionar por sí sola y necesita una incesante intervención procedente del exterior.[42] Y lo mismo se puede decir del capitalismo actual. Peter Buffett (el hijo de Warren) publicó hace poco un artículo de opinión en el que explicaba el «colonialismo filantrópico»:

Dentro de cualquier importante reunión filantrópica, observamos a jefes de Estado que se reúnen con gestores de inversión y líderes empresariales. Todos buscan respuestas con la mano derecha a problemas que otros que están en la sala han creado con la izquierda (...). La filantropía se ha convertido en *el* vehículo para que todo el mundo tenga las mismas oportunidades, y ha generado un creciente número de reuniones, talleres y grupos de afinidad.

Cuantas más vidas y comunidades destruyen mediante el sistema que crea enormes cantidades de riqueza para unos pocos, más heroica suena la expresión «compensar». Es lo que yo llamaría «lavado de conciencia»: repartir una pizca de lo que tienes para sentirte mejor por acumular más de lo que cualquier persona necesitaría para vivir. Pero esto es justamente lo que mantiene la estructura existente de la desigualdad. Los ricos duermen mejor por la noche, mientras que otros apenas tienen lo suficiente para echar algo en el puchero.

Y como hay mucha gente de mentalidad empresarial participando en estos encuentros, se celebran los principios empresariales como un elemento importante que añadir al sector filantrópico (...) Los micropréstamos y la educación financiera (ahora voy a disgustar a algunas

personas maravillosas y a unos cuantos amigos míos), ¿qué son en realidad? Sin duda la gente aprenderá a integrarse en nuestro sistema de deuda y reembolso con intereses. La gente conseguirá ganar más que 2 dólares al día para entrar en nuestro mundo de bienes y servicios y así poder comprar más. Pero ¿tiene eso otra finalidad que la de seguir alimentando a la bestia?[43]

Aunque la crítica de Buffett sigue estando ideológicamente limitada por la simple preocupación de una vida humana más decente, y evita plantear cambios básicos del sistema («No voy a reclamar el fin del capitalismo; lo que reclamo es un humanismo»), proporciona una adecuada descripción de cómo la ideología (y la práctica) de la caridad desempeña un papel fundamental en el capitalismo. Peter Sloterdijk, refiriéndose a la idea de George Bataille de la «economía general» de gasto soberano, que él oponía a la «economía restringida» de la especulación interminable del capitalismo, nos ofrece (en *Ira y tiempo)* un resumen de cómo el capitalismo se escinde de sí mismo, de su inmanente autosuperación. El capitalismo alcanza su culminación cuando «crea a partir de sí mismo su opuesto más radical –y el único fructífero–, totalmente distinto de lo que la izquierda clásica, atrapada en su miserabilismo, fue incapaz de soñar».[44] La mención positiva que hace Sloterdijk de Andrew Carnegie muestra el camino: el gesto soberano de autonegación de la infinita acumulación de riqueza consiste en gastar esta riqueza en cosas que no tienen precio, y que están fuera de la circulación del mercado: bienes públicos, artes y ciencias, salud, etc. Este gesto «soberano» concluyente permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción en expansión infinita, de ganar dinero a fin de conseguir más dinero. Cuando el capitalista dona su riqueza acumulada a un bien público, se niega a sí mismo como mera personificación del capital y su circulación reproductiva: su vida adquiere un sentido. Su meta ya no es sólo la reproducción permanente. Además, el capitalista consigue así el desplazamiento del *eros* al *thymos*, de la lógica «erótica» pervertida de la acumulación del reconocimiento y la reputación públicos.

La idea de Sloterdijk equivale ni más ni menos que a la elevación de figuras como George Soros o Bill Gates a personificaciones de la autonegación inherente del propio proceso capitalista: sus obras de caridad, sus inmensos donativos al bienestar público, no son sólo una idiosincrasia personal, ya sea sincera o hipócrita, es el lógico punto de conclusión de la

circulación capitalista, necesario desde la perspectiva estrictamente económica, pues permite al sistema capitalista posponer su crisis. Restablece el equilibrio –una especie de redistribución de la riqueza a los verdaderamente necesitados– sin caer en una trampa funesta: la lógica destructiva del resentimiento y la forzada redistribución estatal de la riqueza que sólo puede acabar en la miseria generalizada. (También evita, se podría añadir, la otra manera de restablecer un especie de equilibrio y afirmar el *thymos* a través del gasto soberano, a saber, las guerras.) O, por citar el viejo dicho latino, *velle bonum alicui*: la caridad (hacer buenas obras) es el pasatiempo (la diversión, la distracción) de los indiferentes (aquellos a los que nada les importa).

Cuando compramos productos como pasta de dientes o refrescos, la parte superior del envase o botella es a menudo de un color diferente, y unas grandes letras nos dicen: «¡20 % gratis!»: compras el producto y obtienes un excedente gratis. A lo mejor podríamos afirmar que todo el sistema capitalista se dirige a nosotros de manera parecida: «¡Compra capitalismo global, participa en él y te devolveremos un 20 % gratis en forma de obras de beneficencia y donaciones filantrópicas!» No obstante, en el caso del capitalismo, el Padrino nos hace una oferta que podemos y deberíamos rechazar.

2. CARDIOGNOSIS
«DU JAMBON CRU?»

Libertad en las nubes

Visitar a Julian Assange en la embajada ecuatoriana de Londres, en diciembre de 2013, fue una experiencia bastante deprimente a pesar de la amabilidad del personal de la embajada. La legación de Ecuador es un apartamento de seis habitaciones sin jardín, de manera que Assange ni siquiera puede dar un paseo diario; tampoco puede salir del apartamento al pasillo principal de la finca, pues la policía le espera allí. Siempre hay una docena de agentes rondando la casa y algunos de los edificios de los alrededores. Incluso hay uno debajo de la diminuta ventana del retrete, por si Assange intenta escapar a través de ese agujero en la pared. El apartamento está lleno de micrófonos por todos lados, y la conexión a internet es sospechosamente lenta.

¿Cómo es que el Estado británico utiliza a casi cincuenta personas a tiempo completo para vigilar a Assange con el pretexto legal de que se niega a ir a Suecia para ser interrogado por una conducta sexual indebida menor (¡no hay cargos contra él!)? Uno siente la tentación de volverse thatcherista y preguntar: ¿cómo encaja eso en la política de austeridad? Si un don nadie como yo fuera requerido por la policía sueca para un interrogatorio parecido, ¿utilizaría el Reino Unido a cincuenta personas para vigilarme? La importante pregunta es: ¿de dónde surge este deseo de venganza ridículamente excesivo? ¿Qué han hecho Assange, sus colegas y las fuentes que les mandan sus denuncias para merecer eso? En cierto modo, podemos comprender a las autoridades. Assange y sus colegas a menudo son acusados de traidores, pero hay algo mucho peor, a ojos de las autoridades:

> Aun cuando Snowden fuera a vender su información discretamente a otro servicio de inteligencia, este acto seguiría formando parte de los «juegos de patriotas», y si fuera necesario le habría liquidado como «traidor». Sin embargo, en el caso de Snowden, nos enfrentamos a algo por completo distinto. Se trata de un gesto que pone en entredicho la mismísima lógica, el mismísimo

> statu quo, que desde hace ya bastante tiempo es el único fundamento de toda la (no)política «occidental». Se trata de un gesto, por así decir, que lo pone todo en riesgo, que no tiene en cuenta el beneficio ni lo que hay en juego: asume el riesgo porque se basa en la conclusión de que lo que ocurre simplemente está mal. Snowden no ha propuesto ninguna alternativa. Snowden –o mejor dicho, la lógica de su gesto, al igual que, antes que él, el gesto de Chelsea Manning– *es* la alternativa.[45]

El logro de WikiLeaks viene perfectamente resumido en el hecho de que, de manera irónica, Assange se autodenominara «un espía del pueblo». «Espiar para el pueblo» no es una negación directa del hecho de espiar (que sería actuar como agente doble y vender secretos al enemigo) sino su autonegación; es decir, algo que socava el mismísimo principio del espionaje, el principio del secreto, pues su objetivo es que los secretos sean públicos. De este modo, funciona de manera muy parecida a como tenía que funcionar supuestamente la «dictadura del proletariado» marxista (aunque, claro, rara vez fuera así): como una autonegación inmanente del mismísimo principio de la dictadura. Para aquellos que ven el comunismo como un espantapájaros deberíamos decir que lo que hace WikiLeaks es la práctica del comunismo. Simplemente democratiza la información.

En la lucha de las ideas, el ascenso de la modernidad burguesa quedó ejemplificado por la *Encyclopédie* francesa (1751-1772), una empresa gigantesca que presentó de manera sistemática todo el sabor disponible a un amplio público. Todo este saber se dirigía no al Estado, sino al público como tal. Podría parecer que la Wikipedia es la *Encyclopédie* actual, pero en ella falta algo: el saber qué es ignorado y reprimido por el espacio público, reprimido porque se refiere precisamente a la manera en que los mecanismos y agencias estatales nos controlan y regulan. La meta de WikiLeaks debería ser conseguir que toda esta información esté disponible para todos con un simple clic. Assange es el D’Alembert de hoy, el editor de esta nueva *Encyclopédie*, la auténtica enciclopedia del pueblo para el siglo XXI. ¿Por qué?

Nuestra democratización informativa se ha revelado recientemente como uno de los dominios clave de la lucha de clases en dos de sus aspectos: económico en un sentido limitado, y sociopolítico. Por un lado, los nuevos medios de comunicación digitales no se enfrentan al callejón sin salida de la «propiedad intelectual». La mismísima naturaleza de la World Wide Web parece ser comunista, pues tiende hacia el libre flujo de datos: los cedés y

los deuvedés desaparecen gradualmente, mientras millones de personas simplemente descargan música y vídeos, casi todos gratis. Por eso la clase dirigente empresarial se ha enzarzado en una lucha desesperada por imponer la forma de la propiedad privada en ese flujo, haciendo cumplir las leyes de la propiedad intelectual. Esta libre circulación, naturalmente, tiene sus peligros, como ya ha señalado Jaron Lanier,[46] que percibe una amenaza en el mismísimo rasgo del espacio digital que es generalmente celebrado como su mayor logro social: la libre circulación de datos e ideas. Esa misma apertura ha dado a luz a proveedores no creadores (Google, Facebook) que ejercen prácticamente un monopolio para regular el flujo de datos, mientras que los individuos que crean el contenido se pierden en el anonimato de la red. La solución de Lanier es un regreso masivo a la propiedad privada: todo lo que circula en la web, incluyendo los datos personales (las páginas que yo visito, por ejemplo, o los libros que miro en Amazon), debería tratarse como una mercancía valiosa y remunerarse, y además todo debería atribuirse claramente a una fuente humana individual. Mientras que Lanier tiene razón al afirmar que la libre circulación anárquica y anónima engendra sus propias redes de poder, habría que poner en entredicho la solución propuesta: ¿de verdad la privatización/mercantilización es la única manera de hacerlo? ¿No hay otras formas de regulación global?

Por otro lado, los medios de comunicación digitales (sobre todo con el acceso casi universal a internet y los teléfonos móviles) ha abierto nuevas maneras para que millones de ciudadanos corrientes establezcan una red y coordinen sus actividades colectivas, ofreciendo también a las agencias estatales y a las empresas privadas unas posibilidades jamás soñadas de rastrear nuestros actos públicos y privados. Es en esta lucha donde WikiLeaks intervino de una manera tan explosiva. Para Jacques Lacan, el axioma de la ética del psicoanálisis era: «Hay que obrar conforme al deseo.» ¿No es este axioma también una definición exacta de lo que hacen quienes denuncian los actos irregulares del Estado? Esta postura de intransigencia es un constante recordatorio de que, en nuestra vida diaria, cada vez nos parecemos más a los babuinos. Es decir, ¿por qué los babuinos tienen ese culo tan rojo, grande, prominente y sin pelo? La razón principal parece ser que las nalgas de una hembra en celo se hinchan tanto que el macho sabe que está preparada para copular. También funciona como signo

de sumisión, pues un animal se vuelve y le presenta su grupa a otro, lo que quiere decir de manera implícita: «Sé que eres más fuerte que yo, así que no luchemos más.» Los babuinos que tienen los culos más rojos y menos peludos atraen a más parejas y tienen más hijos, y, a su vez, estos hijos se ven más favorecidos, pues de media tienen el culo más rojo y con menos pelo que el resto. ¿Acaso esto no se parece muchísimo a la lucha por la hegemonía ideológica? Los individuos muestran sus nalgas prominentes y sin pelo, ofreciéndose para ser penetrados por mensajes ideológicos. No hay necesidad de imposición violenta; la víctima se ofrece a sí misma, tal como quedó claro cuando hace poco nos enteramos del inmenso control digital de nuestras vidas.

Por eso no es suficiente ver WikiLeaks como un fenómeno antiamericano. Es decir, ¿cómo encajan los actos del presidente Obama en la constelación formada a través de las revelaciones de WikiLeaks? Mientras que los republicanos denuncian a Obama como peligroso izquierdista que divide al pueblo americano y amenaza el modo de vida americano, algunos izquierdistas lo denuncian por ser «peor que Bush» en su política exterior imperialista. Cuando, en 2009, Obama obtuvo el Premio Nobel de la Paz, todos sabíamos que no era un premio por sus logros, sino un gesto de esperanza, un desesperado intento por añadir más presión a Obama a fin de que mantuviera sus promesas electorales y actuara como un presidente anti-Bush. La idea de conceder el Premio Nobel de la Paz a Chelsea Manning debería adoptarse como reacción justificada al hecho de que Obama no consiguiera cumplir esas expectativas. Para explicar esta decepción, deberíamos tener en cuenta la manera en que Obama consiguió la reelección en 2012. Jean-Claude Milner ha propuesto recientemente la idea de una «clase estabilizadora»: no la antigua clase dirigente, sino la amplia clase de todos aquellos que están plenamente comprometidos con la estabilidad y perpetuación del orden político, económico y social existente, la clase de aquellos que, incluso cuando reclaman un cambio, lo hacen sólo para llevar a cabo cambios que den como resultado un sistema más eficiente y aseguren que nada cambiará realmente.[47] Ésta es la clave de la interpretación de los resultados electorales en los estados occidentales desarrollados de hoy en día: ¿quién ha conseguido ganarse a esta clase? Muy lejos de ser visto como un transformador radical, Obama los sedujo, y por eso fue reelegido. La mayoría que votó por él rechazaba los cambios

radicales defendidos por el mercado y los fundamentalistas religiosos republicanos.

Todos recordamos la cara sonriente de Obama, llena de esperanza y fe, cuando repetidamente pronunciaba el lema de su primera campaña: *«Yes, we can!»* («¡Sí, se puede!»): podemos librarnos del cinismo de la era Bush y traer justicia y bienestar al pueblo americano, podemos conseguir que América vuelva a ser la tierra de las esperanzas y los sueños. Ahora que los Estados Unidos prosiguen con sus operaciones encubiertas, utilizan drones y expanden su red de control e inteligencia, espiando incluso a sus aliados, algunos manifestantes han exhibido pancartas con un lema ligeramente distinto: *«Yes, we scan!»* («¡Sí, se espía!») Quizá una variación más pertinente habría sido imaginar a Obama mirándolos con una sonrisa maliciosa y burlona y contestando: «¡Sí, se puede!» a los manifestantes que gritaban: «¡No se pueden utilizar drones para matar!», «¡No se puede espiar incluso a nuestros aliados!».

Sin embargo, una personalización tan simple pasa por alto lo más importante: la amenaza a nuestra libertad denunciada por esos reveladores de secretos posee unas raíces mucho más profundamente sistémicas. A Edward Snowden se le debería defender no sólo porque sus actos irritaron y avergonzaron a los servicios secretos de los Estados Unidos, sino porque lo que reveló es algo que no sólo hacen los Estados Unidos, sino también otras grandes (y no tan grandes) potencias (desde China a Rusia, desde Alemania e Israel), hasta el punto que se lo permite su tecnología. Sus actos proporcionan así una base real a nuestras premoniciones de lo mucho que se nos vigila y controla: su lección es global, y va mucho más allá de simplemente avergonzar a los Estados Unidos. En realidad, Snowden no nos ha enseñado nada que no nos imagináramos (ni Manning tampoco), pero una cosa es saberlo en general y otra disponer de datos concretos. Es un poco como saber que tu pareja te la está pegando con otro. Se puede aceptar saberlo en abstracto, pero lo doloroso es conocer los detalles lascivos, cuando uno se pone a imaginar lo que estaban haciendo...

A veces dichos detalles lascivos nos llegan de países pequeños y marginales que instigan medidas de seguridad de una manera mucho más abierta y directa. Por ejemplo, en el verano de 2012 el Parlamento húngaro aprobó una nueva ley de seguridad nacional que

permite al círculo más íntimo del gobierno espiar a la gente que desempeña cargos públicos importantes. Con esta ley, muchos funcionarios del gobierno deben «consentir» que se les observe de la manera más intensiva (teléfonos intervenidos, micrófonos en sus casas, que se lean sus e-mails) durante hasta dos meses al año, sólo que no sabrán cuáles son esos 60 días que estarán bajo vigilancia. Quizá imaginarán que están bajo vigilancia constantemente. Quizá ésa es la cuestión. Más de veinte años después de que los húngaros abandonaran el mundo retratado en *1984*, la novela de George Orwell, la vigilancia estatal ha vuelto.

Ahora bien, si el gobierno del partido FIDESZ, encabezado por el primer ministro Viktor Orbán, encuentra algo que no le gusta –y no existe límite legal a lo que podían encontrar inaceptable–, aquellos que están bajo vigilancia pueden ser despedidos. Sólo los que están en la misma cúpula del gobierno están en gran medida exentos de vigilancia, pero esta ley afecta a sus adjuntos, empleados y a todos los servicios de seguridad, a algunos jueces, fiscales, diplomáticos y oficiales del ejército, así como a un número de cargos «independientes» que se supone que la administración Orbán no debía controlar.[48]

Y así es como el gobierno húngaro justifica dichas medidas:

Los dirigentes del gobierno húngaro dirán que lo que están haciendo no es nada nuevo. Señalarán que otros países tienen su propio método para determinar si los funcionarios de alto nivel han manejado de manera irresponsable secretos de Estado o si las personas que gozan de la confianza pública son corruptas. Ahora sabemos que el gobierno de los Estados Unidos ha estado recopilando llamadas telefónicas y correos electrónicos, por lo que ¿cómo va a criticar nadie lo que está haciendo el gobierno húngaro?[49]

Cuando un ciudadano americano decente se enfrenta a estos hechos, ¿no debería sentirse como un babuino que de repente no puede soportar la vergüenza de su prominente culo rojo? Ya en 1843, el joven Karl Marx afirmó que el *ancien régime* alemán «tan sólo imagina que cree en sí mismo y exige que el mundo imagine lo mismo».[50] En dicha situación, avergonzar a los que están en el poder se convierte en un arma, o, tal como explica Marx: «La presión real ha de hacerse más acuciante al añadirle la conciencia de esa presión, la vergüenza de ser más vergonzosa al hacerse pública.»[51] Y ésta es exactamente nuestra situación actual: nos enfrentamos al desvergonzado cinismo del orden global existente, cuyos agentes sólo imaginan que creen en sus ideas de democracia, derechos humanos, etc., y, gracias a WikiLeaks, la vergüenza (nuestra vergüenza por tolerar que tengan ese poder sobre nosotros) es más vergonzosa al hacerse pública. Lo que debería abochornarnos es cómo el uso público de la razón se ve gradualmente limitado en todo el mundo. Cuando Pablo dijo que, desde un punto de vista cristiano, «no hay hombres y mujeres, ni judíos griegos», afirmaba que las raíces étnicas, la identidad nacional y el género *no son*

categorías de la verdad; o, por expresarlo en precisos términos kantianos, que cuando reflexionamos sobre nuestras raíces étnicas, practicamos un *uso privado de la razón*, constreñido por supuestos dogmáticos contingentes, es decir, actuamos como individuos «inmaduros», no como seres humanos libres que creen en la universalidad de la razón. El espacio público de la «sociedad civil mundial» designa la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, en una especie de cortocircuito, sortea la mediación de lo particular y participa directamente en lo Universal. Esto es lo que Kant, en el famoso pasaje de «¿Qué es la Ilustración?», da a entender al oponer «público» a «privado»: «privado» no significa lo individual en oposición a los lazos comunitarios, sino el mismísimo orden institucional-comunitario de la identificación particular de cada uno; mientras que «público» es la universalidad transnacional del ejercicio de la propia Razón. Vemos dónde Kant se separa de nuestro sentido común liberal: el dominio del propio Estado es, a su manera, «privado», privado en el preciso sentido kantiano del «uso privado de la Razón» en los aparatos ideológico y de la administración estatal, mientras que los individuos que reflexionan sobre temas generales utilizan la razón de una manera «pública».

La distinción kantiana resulta especialmente pertinente en el caso de internet y otros nuevos medios de comunicación divididos entre su «uso público» gratuito y su creciente control «privado». Nuestra lucha debería centrarse, por tanto, en las amenazas a la esfera pública transnacional, como la reciente tendencia a organizar el ciberespacio en «nubes»: de este modo, se ocultan los detalles a los consumidores, que ya no tienen por qué ser expertos en la infraestructura tecnológica «de la nube» que sustenta su actividad, y tampoco tienen control sobre ella. Hay aquí dos palabras reveladoras: *ocultar* y *control*; a fin de manejar la nube, se necesita un sistema de seguimiento que controle este funcionamiento, y este sistema, por definición, ha de permanecer oculto a los usuarios. La paradoja es que, cuanto más personalizado está el pequeño objeto (smartphone o iPod) que tengo en la mano, cuanto más fácil de usar y «transparente» es su funcionamiento, más se basa toda su configuración en el trabajo llevado a cabo en otra parte, en un gran circuito de máquinas que coordinan la experiencia del usuario. Cuanto más no alienada, espontánea y transparente es nuestra experiencia, más se ve regulada y controlada por la invisible red

de agencias estatales y grandes compañías privadas que siguen sus prioridades secretas.

Lo que convierte en tan peligroso este control global no es que perdamos nuestra intimidad, que todos nuestros secretos se expongan a la vista del Gran Hermano. No hay ninguna agencia estatal capaz de ejercer un control tan grande, y no porque no sepan lo suficiente, sino porque saben demasiado. Tan sólo el tamaño de los datos es excesivo, y a pesar de sus intrincados programas para detectar mensajes sospechosos, los ordenadores que registran tantos detalles son demasiado estúpidos para interpretarlos y evaluarlos de manera adecuada, lo que lleva a errores ridículos en los que ciudadanos inocentes aparecen en listas de terroristas en potencia. Esto es lo que hace que el sistema estatal de control de nuestras comunicaciones sea tan peligroso. Sin saber por qué, sin hacer nada ilegal, todos podemos encontrarnos de pronto en una lista de posibles terroristas. Recordemos la legendaria respuesta del director de un periódico de William Randolph Hearst a la pregunta de éste de por qué no quería tomarse unas merecidas vacaciones: «Me temo que si me voy de vacaciones reine el caos, todo se derrumbe. Pero aún me da más miedo descubrir que, si me voy, las cosas vayan sobre ruedas, lo que sería la prueba de que ya no me necesitan.» Algo parecido se puede decir del control estatal de nuestras comunicaciones: ya no deberíamos temer no poder guardar ningún secreto, que las agencias estatales lo sepan todo; lo que deberíamos temer, en cambio, es que no lo sepan.

Los reveladores de secretos desempeñan un papel fundamental en mantener viva la «razón pública». Assange, Manning, Snowden: éstos son nuestros nuevos héroes, casos ejemplares de la nueva ética que corresponde a nuestra época digital. Ya no se trata de personas que denuncian prácticas ilegales de empresas privadas (bancos, tabaco, compañías petrolíferas, etc.) o autoridades públicas; lo que denuncian son esas mismas autoridades públicas cuando hacen un «uso privado de la razón». Necesitamos más Mannings y Snowdens en China, en Rusia, en todas partes. Naturalmente, estados como China y Rusia son mucho más opresores que los Estados Unidos: baste imaginar lo que le habría ocurrido a alguien como Manning en un tribunal ruso o chino (probablemente no se habría celebrado un juicio público; un Manning chino probablemente habría desaparecido sin más).

Sin embargo, no deberíamos exagerar la lenidad de los Estados Unidos: cierto que es un país que no trata a sus presos de manera tan brutal como Rusia o China; debido a su superioridad tecnológica, lo cierto es que no necesitan actuar de una manera tan abiertamente brutal (aunque están más que dispuestos a hacerlo cuando lo consideran necesario). En este sentido, los Estados Unidos son incluso más peligrosos que China, en tanto que sus medidas de control no se perciben como tales, mientras que la brutalidad china está a la vista de todos. Es decir, que mientras en un país como China las limitaciones de la libertad son evidentes para todo el mundo –nadie se engaña, el Estado es una maquinaria opresora sin tapujos–, en los Estados Unidos las libertades formales se garantizan de manera oficial, así que casi todos los individuos consideran que viven libremente, y ni siquiera son conscientes de hasta qué punto los mecanismos estatales los controlan. Baste imaginar lo mucho que puede llegar a saber de cada uno de nosotros alguien que tenga acceso a nuestras cuentas bancarias, a qué libros compramos en Amazon, a nuestros correos electrónicos, etc. La tarea de los reveladores de secretos es mucho más importante que denunciar a regímenes abiertamente agresivos –afirmando así lo evidente–: presentan ante la opinión pública la falta de libertad subyacente en esas situaciones en las que creemos actuar con libertad.

Es algo que no se limita al espacio digital. Permea completamente la forma de la subjetividad que caracteriza la sociedad liberal «permisiva». Puesto que la libre elección se eleva a un valor supremo, el control y la dominación sociales ya no se ven como algo que viola la libertad del sujeto, sino que han de verse (y sustentarse) como la mismísima experiencia del individuo como sujeto libre. Esta falta de libertad a menudo aparece so capa de su opuesto: cuando nos vemos privados de asistencia sanitaria universal, se nos dice que es porque se nos está otorgando una nueva libertad de elección (escoger quién nos va a proporcionar esa asistencia); cuando ya no confiamos en el empleo a largo plazo y se nos obliga a buscar un nuevo empleo precario cada par de años o quizá incluso cada par de semanas, se nos dice que ahora gozamos de la oportunidad de reinventarnos y descubrir nuestro potencial creativo inesperado; cuando tenemos que pagar por la educación de nuestros hijos, se nos dice que somos «empresarios del yo», que actuamos como un capitalista que tiene que escoger libremente cómo invertirá los recursos que posee (o ha pedido prestados) en educación, salud

y viajes. Bombardeados constantemente con tal «libertad de elección» impuesta, obligados a tomar decisiones para las que no estamos debidamente cualificados (o para los que no poseemos suficiente información) experimentamos cada vez más nuestra libertad como una carga que provoca una ansiedad insoportable. Incapaces de romper este círculo vicioso por nosotros mismos, como individuos aislados, puesto que cuanto más actuamos libremente, más nos esclaviza el sistema, necesitamos despertar de este sueño traumático de falsa libertad zarandeados por la figura de un Amo.

En mayo de 2002, se informó de que unos científicos de la Universidad de Nueva York habían insertado en una rata un chip que le transmitía señales directamente al cerebro, lo que les permitía controlar los movimientos de la rata mediante un mecanismo de dirección (igual que en un coche de juguete teledirigido). Por primera vez, la «voluntad» de un animal vivo, sus decisiones «espontáneas» acerca de sus movimientos, las asumía una máquina externa. Naturalmente, la gran cuestión filosófica que aquí se plantea es cómo la desdichada rata «experimentaba» esos movimientos decididos desde el exterior: ¿seguía «experimentándolos» como espontáneos (en otras palabras, ¿ignoraba por completo que sus movimientos eran guiados desde fuera?), o era consciente de que algo raro ocurría? Y quizá ahí reside la diferencia entre los ciudadanos chinos y nosotros, ciudadanos libres de los países liberales de Occidente: las ratas humanas chinas son al menos conscientes de que se las controla, mientras que nosotros somos las estúpidas ratas que deambulan ignorando que sus movimientos están controlados.

Resulta fundamental que la nueva enciclopedia que surge en torno a WikiLeaks adquiera una base internacional independiente, a fin de que el humillante juego de enfrentar a un gran Estado contra otro (como ha ocurrido con Snowden al tener que buscar protección en Rusia) se mantenga al mínimo. Nuestro axioma debería ser que Snowden y Pussy Riot son parte de la misma lucha: necesitamos una nueva Internacional, una red internacional que organice la protección de quienes denuncian las malas prácticas de los Estados y la difusión de su mensaje. La lista va creciendo: Manning, Assange, Snowden... y Utku Kali, un soldado turco que filtró el informe de inteligencia que revelaba que la masacre de Reyhanli, en Siria (una explosión que mató a más de 170 personas el 11 de mayo de 2013; el

número oficial de muertos fue de 53) la organizó el grupo islamista radical al-Nusra. Justo después de la explosión, el gobierno turco culpó al régimen sirio de Assad, pero la filtración demostró que el gobierno turco conocía de antemano ese atentado y no lo impidió, o quizá incluso «guió» esa operación de bandera falsa. Utku Kali fue arrestado de inmediato y ahora está en la cárcel, acusado de filtrar secretos militares.[52] Dichas filtraciones nos dejan entrever lo que ocurre entre bastidores en la Siria actual.

Quienes llevan a cabo estas denuncias son nuestros héroes porque demuestran que si ellos –los que están en el poder– pueden hacerlo, nosotros también. A menudo escuchamos que la democracia sólo se puede reformar desde las bases de las comunidades locales, puesto que los mecanismos estatales están demasiado anquilosados y son insensibles a las acuciantes preocupaciones de la gente; no obstante, los problemas a los que nos enfrentamos en la actualidad también reclaman organizaciones y formas de actividad globales: el clásico Estado nación es a la vez demasiado grande y demasiado pequeño. El contrapeso ideal al Estado sería un cortocircuito directo entre los dos niveles: las organizaciones locales de la sociedad civil unidas en redes transnacionales. Naturalmente, el problema es que los militantes que forman estas redes son una clara minoría. La reacción de la gran mayoría, después de que las revelaciones de Snowden se propagaran en los medios de comunicación, podría resumirse perfectamente en las memorables líneas de la última canción de la película *Nashville*, de Robert Altman, que canta Barbara Harris: «Tú dirás que no soy libre, pero eso no me preocupa.»

Vampiros contra zombies

Esta lucha por controlar el ciberespacio es en el fondo una cuestión de clases, que demuestra que la lucha de clases sigue vivita y coleando. Cuando el presidente Obama fue acusado de introducir de manera irresponsable la «lucha de clases» en la política, Warren Buffett dijo con regodeo: «Hay una lucha de clases, muy bien, pero es mi clase, la clase de los ricos, la que lucha, y está ganando.»[53] Si la guerra de clases sigue siendo un anatema en el discurso público estadounidense, este anatema reprimido ha vuelto para quedarse en Hollywood. Uno no tiene que buscar

mucho para encontrar allí la lucha de clases; nos guste o no, la encontramos de manera rápida e inesperada. Basta pensar en éxitos de taquilla (y videojuegos) posapocalípticos como *Elysium* (2013), dirigida por Neill Blomkamp, cuya acción ocurre en 2154, cuando los ricos viven en una gigantesca estación espacial creada por el hombre mientras el resto de la población sigue en una Tierra en ruinas que parece una enorme favela latinoamericana.[54] Esta película es la última de una serie que comienza con *Zardoz* (1974), de John Boorman, que retrata un planeta Tierra posapocalíptico que en 2293 está habitado sobre todo por «Brutos», seres humanos corrientes que viven en condiciones miserables y violentas. Éstos son gobernados por los «Eternos», que utilizan un grupo privilegiado de Brutos denominados «Exterminadores» para mantener controlados a los Brutos corrientes. Los Exterminadores adoran al dios Zardoz, una cabeza de piedra hueca enorme y voladora cuyo mensaje es: «Las armas son buenas, el pene es el mal. El pene dispara semillas y crea nueva vida para envenenar la Tierra con una plaga de hombres, como ocurría antaño, pero las armas disparan muerte y purifican la Tierra de los repugnantes brutos. ¡Sal... y mata!» La divinidad Zardoz proporciona armas a los Eternos que viven en el Vórtex, una comunidad cerrada de seres civilizados protegidos por un campo de fuerza invisible. Los Eternos inmortales llevan una existencia agradable pero en última instancia asfixiante, y, como era de prever, la película acaba cuando el escudo se rompe para que los Eternos redescubran el sexo y la mortalidad.[55]

Estas películas tienen lugar en una sociedad que está radicalmente dividida entre clases sociales, pero de una manera muy específica, una manera descrita por Peter Sloterdijk en su libro *En el mundo interior del capital*, una descarada reivindicación del gran relato de nuestra modernidad capitalista global.[56] Sloterdijk explica que, en la fase final de la globalización, el sistema mundial completó su desarrollo, y que, como sistema capitalista, llegó a determinar todas las condiciones de vida. La primera señal de esta evolución fue el Crystal Palace de Londres, la sede de la primera Exposición Universal de 1851: reflejó la exclusividad inevitable de la globalización en cuanto construcción y expansión de un mundo interior cuyos límites son invisibles aunque prácticamente insuperables desde el exterior, y que está habitado por los quinientos millones de ganadores de la globalización. El triple de este número se queda a las

puertas. En consecuencia, «el mundo interior del capital no es un ágora o una feria de muestras a cielo abierto, sino más bien un invernadero que ha atraído hacia su interior todo lo que antes estaba en el exterior».[57] Este interior, construido sobre los excesos capitalistas, lo determina todo: «El hecho primordial de la Era Moderna no consiste en que la Tierra gire alrededor del sol, sino en que el dinero gire en torno a la Tierra.»[58] Tras el proceso que transformó el mundo en global, «la vida social sólo puede tener lugar en un interior ampliado, un espacio interior organizado de manera doméstica y climatizado artificialmente».[59] Mientras gobierna el capitalismo cultural, todas las convulsiones que forman el mundo quedan contenidas: «En tales condiciones ya no pueden tener lugar más acontecimientos históricos; como mucho, accidentes domésticos.»[60]

El 1 de diciembre de 2013, al menos siete personas murieron cuando una fábrica de ropa de propiedad china, en una zona industrial de la ciudad italiana de Prato, a 10 kilómetros del centro de Florencia, ardió hasta quedar reducida a cenizas, y en el incendio murieron los trabajadores atrapados en un improvisado dormitorio común de cartón construido dentro de la fábrica.[61] El incidente tuvo lugar en el distrito industrial de Macrolotto, conocido por el gran número de fábricas de ropa. Roberto Pistonina, un funcionario del sindicato local, comentó: «No se puede decir que esto nos sorprenda, porque hace años que todos sabemos que, en la zona que hay entre Florencia y Prato, centenares, si no millares de personas, viven y trabajan en condiciones cercanas a la esclavitud.»[62] Tan sólo Prato cuenta al menos con 15.000 inmigrantes legalmente registrados (de una población de unas 200.000 personas), y en ella hay más de 4.000 negocios de propiedad china. Se cree que en la ciudad viven de manera ilegal miles de inmigrantes chinos, que trabajan hasta 16 horas al día para una red de mayoristas y talleres que producen ropa barata. Así pues, no hace falta buscar condiciones de vida miserables fuera de la Cúpula global, en los suburbios de Shanghái (o en Dubái y Qatar) y criticar hipócritamente a China. La multinacional Foxconn está aquí mismo, en nuestra casa, sólo que no la vemos (o mejor dicho, fingimos no verla).

Lo que Sloterdijk señala acertadamente es que la globalización capitalista no sólo representa apertura, conquista, sino también un mundo cerrado que separa el Interior del Exterior. Los dos aspectos son inseparables: el alcance global del capitalismo se basa en la manera en que introduce una división

de clases radical en todo el globo, separando a los que están protegidos por la esfera de los que quedan fuera de su abrigo.

Un ejemplo más sorprendente de lucha de clases en Hollywood lo ofrecen dos películas sobre Abraham Lincoln estrenadas en 2002: el gran libelo autocomplaciente de «calidad» de Spielberg, *Lincoln*, y su primo pobre evidentemente ridículo: *Abraham Lincoln: cazador de vampiros*. Como observó un crítico, Spielberg «idealiza a Lincoln al igual que Martin Luther King Jr. ha sido idealizado por nuestra política cultural, que pone más énfasis en la reconciliación y la unidad a expensas de la verdad y la justicia».[63] Justo antes de ganar la guerra civil, Lincoln consigue imponer la enmienda que prohíbe la esclavitud mediante «inteligentes argucias legales, mezquinos intercambios de favores y voluntad personal. La acción se centra en las élites que gobiernan, y retrata a Lincoln como el que mejor maneja los hilos».[64] En abierto contraste con ello, *Abraham Lincoln: cazador de vampiros* muestra cómo «se consigue un cambio revolucionario a través de la militancia y la movilización de los que carecen de poder y los oprimidos».[65] Lincoln, cuya madre es asesinada por unos vampiros, descubre que éstos apoyan a los secesionistas de la Confederación. El vampiro líder cierra un trato con Jefferson Davis: los vampiros ayudarán al ejército confederado si el Sur les entrega regularmente esclavos negros para poder chuparles la sangre que necesitan como alimento. Cuando Lincoln se entera, utiliza las reservas de plata de los Estados Unidos para fabricar rápidamente balas de plata para el ejército y asegurar la victoria del Norte en Gettysburg. ¿Ridículo? Sin la menor duda. Pero la ridiculez es en sí misma un síntoma de la represión ideológica, o, más aún, de la forclusión psicótica: lo que es excluido de lo Simbólico regresa en lo Real de una alucinación, y lo que queda excluido es la lucha de clases en toda su brutalidad. Se podría aventurar la hipótesis de que las películas de terror muestran las diferencias de clase reflejadas en las diferencias entre vampiros y zombies. Los vampiros son gente de buenos modales, exquisitos y aristocráticos, y viven entre la gente normal, mientras que los zombies son torpes, inertes y sucios, y atacan desde el exterior, como una primitiva revuelta de los excluidos. La identificación entre zombies y la clase trabajadora quedó explícita en *La legión de los hombres sin alma (White Zombie)* (1932, dirigida por Victor Halperin y Edward Halperin), la primera película de zombies de larga duración rodada antes del Código Hays, que

prohibió referencias directas a la lucha entre capitalistas brutales y trabajadores, y comenzó a regular las películas de Hollywood. En esta película no hay vampiros, pero, de manera significativa, el malvado principal que controla a los zombies es interpretado por Béla Lugosi, que se había hecho famoso un año antes interpretando a Drácula. *La legión de los hombres sin alma* se desarrolla en una plantación de Haití, donde tuvo lugar la rebelión de esclavos más famosa del mundo. Lugosi recibe al propietario de otra plantación y le enseña su fábrica de azúcar, donde los trabajadores son zombies que, tal como explica enseguida Lugosi, no se quejan de la larga jornada laboral, no exigen sindicatos, nunca se declaran en huelga, y simplemente trabajan y trabajan. Dicha película sólo fue posible antes de la imposición del Código Hays.

Sólo en este contexto de lucha de clases podemos percibir la lógica subyacente tras posiciones políticas antagónicas. Alain Badiou[66] ha distinguido en la actualidad cuatro orientaciones sociopolíticas, y es fácil ver cómo forman otro cuadrado semiótico greimasiano: (1) el puro capitalismo global liberal; (2) su versión más suave del Estado del bienestar (aceptamos el capitalismo siempre y cuando esté regulado para asegurar la asistencia sanitaria, la educación, la solidaridad con los pobres, etc.); (3) el anticapitalismo fundamentalista directo y reaccionario; (4) los movimientos emancipadores radicales. Estas cuatro posiciones se pueden disponer a lo largo de tres ejes: pro capitalismo (1-2) contra anticapitalismo (3-4); Derecha política (1-3) contra Izquierda (2-4); puros (1-4) contra impuros (2-3), donde la «pureza» designa una postura coherente que extrae todas las consecuencias de su premisa básica (capitalista o anticapitalista) mientras que el calificativo de «impuros» designa un compromiso (por ejemplo, la socialdemocracia del Estado del bienestar representa el capitalismo regulado, controlado, mezclado con cuestiones de solidaridad y justicia universales). Y quizá podamos encontrar dos posturas más: (5) capitalismo autoritario (como el capitalismo con «valores asiáticos» de Singapur y China); (6) lo que queda de la antigua Izquierda comunista «totalitaria» (Cuba, los jemeres rojos de Camboya, Corea del Norte, los rebeldes maoístas de la india y Nepal). (5) es derechista, pro capitalista e impuro; (6) es izquierdista, anticapitalista y puro. Estas posiciones, claramente, son espejo una de otra: por ejemplo, (5) y (2) son de manera evidente la imagen especular de la otra: se oponen a lo largo del eje de Derecha contra

Izquierda, ambas intentan regular los excesos del capitalismo liberal puro, la primera con valores tradicionales y un Estado autoritario, la segunda con los instrumentos del Estado del bienestar. De manera parecida, (3) y (6) se reflejan la una a la otra a lo largo del eje Izquierda-Derecha: ambas pretenden salir del universo capitalista mediante una reorganización de la vida social según el proyecto «totalitario» de una sociedad «cerrada». Y finalmente (1) y (4) también se reflejan la una a la otra a lo largo del mismo eje, en el sentido de que ambas encarnan los dos polos del antagonismo sociopolítico básico: capitalismo global contra su derrota emancipadora. El punto clave, por supuesto, consiste en distinguir (6) de (4), y también (5) de (3). En el caso de (5), el capitalismo autoritario y (3), el anticapitalismo directo y reaccionario, la diferencia parece clara, pero *de facto* tiende a desaparecer. Todos los regímenes religiosos «fundamentalistas», por mucha retórica anticapitalista que contengan, suelen encontrar una manera no sólo de acostumbrarse al capitalismo global, sino de integrarse en él perfectamente (pensemos en Arabia Saudí). En el caso de (4) contra (6), nos encontramos con lo opuesto: tanto el régimen de los jemeres rojos como un auténtico movimiento radical emancipador son puros, izquierdistas y anticapitalistas, pero existe una diferencia más radical que cualquier otra que los separa.

Para distinguir esta diferencia, resulta fundamental identificar las diferencias entre declaraciones que podrían sonar parecidas o incluso idénticas. Por ejemplo, uno de los hilos comunes en las actuales revueltas populares europeas, sobre todo en España, es el rechazo de toda la «élite política», sea de derechas o de izquierdas. Se los rechaza a todos por corruptos, por haber perdido contacto con las necesidades reales de la gente corriente, etc. Sin embargo, dicha afirmación puede abarcar dos posiciones radicalmente opuestas: por un lado, el rechazo moralista-populista de toda la clase política («todos son iguales, la política es una puta»), que, por lo general, ocultan la invocación de un nuevo Amo que limpie este nido de corrupción e introduzca la honestidad; por otro lado, algo *completamente distinto*, que realmente se salga de la oposición binaria que define los contornos del espacio político hegemónico (republicanos contra demócratas, conservadores contra laboristas). En el segundo caso, la lógica subyacente no es que «todos son iguales», sino: «Naturalmente, nuestro principal enemigo es la derecha capitalista, pero también rechazamos el

chantaje de la izquierda oficial, que nos insta a apoyarla como la única manera de frenar a la derecha.» Esta segunda postura es la postura de «ni ni»: no queremos a X, pero tampoco queremos su negación inherente, la oposición a él que permanece dentro del mismo campo. Eso no significa que «todos sean iguales», sino precisamente que no son «todos» (en el sentido lacaniano de las paradojas del no-Todo, del Todo arraigado en la excepción). «Todos son iguales» significa que queremos la excepción, una política directa/honesta exenta de los políticos corruptos de siempre, ni Derecha ni Izquierda. Sin embargo, en el caso de «ni ni», la negación de la Derecha nos da la Izquierda (oficial), pero la negación de la Izquierda no nos da la Derecha, sino más bien una no Izquierda que es más izquierdista que la propia Izquierda (oficial).

La candidez del cínico

Para encontrar una salida en medio de este caos, tenemos que romper nuestras constricciones ideológicas, pero ¿cómo? ¿Sigue siendo hoy una opción viable, teniendo en cuenta que el cinismo de aquellos que ostentan el poder es a menudo tan directo y descarado que parece que no haya necesidad de una crítica de la ideología? ¿Por qué hemos de perder el tiempo y dedicarnos a una ardua «lectura sintomática», a discernir los vacíos y las represiones en el discurso público de aquellos que ostentan el poder, cuando este discurso admite de manera más o menos abierta y desvergonzada sus intereses particulares? Pero esta tesis presenta múltiples problemas. La idea de una sociedad cínica en la que aquellos que tienen el poder admiten brutalmente que lo que hacen no es suficiente. Es precisamente al admitir de manera abierta y «realista» que en última instancia todo tiene que ver con el poder, el dinero y la influencia cuando se equivocan completamente; su realismo sin ilusiones es en sí mismo una forma de ceguera. Lo que subestiman de manera satírica es la eficacia de las ilusiones que estructuran y sostienen sus implacables juegos de poder o especulaciones financieras. Al comienzo del mandato de Hitler, fueron los grandes cínicos capitalistas quienes se dijeron: «Dejemos que Hitler se haga con el poder y nos libre de la Izquierda, y luego ya nos libraremos de él.» La crisis financiera de 2008 la provocaron unos cínicos banqueros que

actuaron según el principio de que «la codicia es buena», no unos ciegos idealistas. Ahí reside el límite de la antigua fórmula de la razón cínica de Sloterdijk: «Saben lo que hacen, y sin embargo lo hacen.»[67] Están ciegos a las ilusiones inherentes de la brutal postura «realista». Recordemos el brillante análisis de Marx de cómo, en la Revolución Francesa de 1848, el Partido del Orden conservador republicano funcionó como la coalición de las dos ramas del monarquismo (orleanistas y legitimistas) en el «reino anónimo de la República».[68] Los diputados parlamentarios del Partido del Orden veían su republicanismo como una farsa: en los debates parlamentarios, constantemente ridiculizaban la República para que se supiera que su verdadero objetivo era restaurar la monarquía. De lo que no se daban cuenta es de que eran ellos mismos los engañados por lo que se refería al auténtico impacto social de su mandato. Lo que de hecho estaban haciendo era establecer las condiciones del orden republicano burgués que tanto despreciaban (por ejemplo, garantizando la seguridad de la propiedad privada). Así pues, no es que fueran monárquicos con una máscara republicana: aunque se veían a sí mismos como tales, lo que constituía la fachada engañosa que ocultaba su auténtico papel social era su mismísima convicción monárquica «interior». En resumen, lejos de ser la verdad oculta de su republicanismo público, su sincero monarquismo era el sostén fantasmático de su republicanismo real. Tal como lo expresa Marx,

> no menos se engañaban éstos [los monárquicos] en cuanto al hecho de su dominación conjunta. No comprendían que si cada una de sus facciones, tomada aisladamente, era monárquica, el producto de su combinación química tenía que ser necesariamente *republicano* (...). Así vemos a estos monárquicos, que en un principio creían en una restauración inmediata y que más tarde conservan la forma republicana, confesar a la postre, llenos los labios de espumarajos de rabia e invectivas mortales contra la república, que sólo pueden avenirse dentro de ella y que *aplazan la restauración por tiempo indefinido* [*die Restauration aufs Unbestimmte vertagen*]. El *disfrute* de la dominación conjunta [*der Genuß der vereinigten Herrshaft*] fortalecía a cada una de las dos facciones y las hacía todavía más incapaces y más reacias a someterse la una a la otra, es decir, a restaurar la monarquía.[69]

Marx describe aquí un caso exacto de economía libidinal pervertida: existe una Meta (la restauración de la monarquía) que los miembros del grupo experimentan como su auténtico objetivo, pero que, por razones tácticas, tienen que rechazar en privado; no obstante, lo que les produce placer no son las múltiples maneras de burlarse obscenamente de la

ideología que tienen que seguir en público (furia e invectivas contra republicanismo), sino el mismísimo aplazamiento indefinido de la consecución de su Meta oficial (que les permite gobernar unidos). Imaginemos el siguiente escenario: en la esfera privada, estoy infelizmente casado, me burlo de mi mujer constantemente, declaro mi intención de abandonarla por mi amante, a la que amo de verdad, y mientras obtengo pequeños placeres de las invectivas en contra de mi mujer, el goce del que no puedo prescindir lo genera el aplazamiento indefinido de abandonar a mi mujer por mi amante. Y volviendo a la política, ¿no se comportaban los republicanos americanos, durante la administración de Ronald Reagan, como el Partido del Orden? Sus orleanistas eran los capitalistas liberales de las nuevas tecnologías, y sus legitimistas eran los populistas antisistema (que posteriormente se metamorfosearon en el movimiento del Tea Party): se odiaban entre sí, pero sabían que sólo podían gobernar juntos, de manera que cada uno de ellos pospuso indefinidamente las medidas que realmente les importaban (como la prohibición del aborto). Ésta es la fórmula de la cínica política actual: los verdaderos engañados son los cínicos, que no se dan cuenta de que su verdad está en aquello de lo que se burlan, no en sus creencias ocultas. El cinismo, como tal, es una actitud pervertida: traslada a sus otros engañados (no cínicos) su propia división. Por eso, tal como señaló Freud, la actividad perversa no es una exhibición pública del inconsciente, sino su mayor ofuscación.

Hay un detalle de Henry Kissinger, el máximo cínico *Realpolitiker*, que realmente llama la atención: lo completamente equivocadas que fueron todas sus predicciones. Cuando a Occidente llegó la noticia del golpe de Estado militar contra Gorbachov de 1991, Kissinger inmediatamente aceptó el nuevo régimen (que se derrumbó ignominiosamente al cabo de tres días) como definitivo. En resumen, cuando los regímenes socialistas eran ya los muertos vivientes, él esperaba un pacto a largo plazo con ellos. Lo que este ejemplo demuestra a la perfección es la limitación del cinismo: los cínicos son *les non-dupes qui errent* de Lacan; lo que no atinan a reconocer es la eficacia simbólica de las ilusiones, la manera en que éstas regulan la actividad que genera la realidad social. La posición del cinismo es la de la sabiduría; el cínico paradigmático de origen privado, en voz baja y confidencial: «¿Es que no te das cuenta de que todo es por el dinero/poder/sexo, que todos los grandes principios y valores no son más

que expresiones vacías que no sirven para nada?» En este sentido, los filósofos realmente creen en el poder de las ideas, creen que las ideas dominan el mundo, y los cínicos están plenamente justificados cuando les acusan de este pecado; sin embargo, lo que no ven los cínicos es su propia candidez. Los auténticos realistas son los filósofos, pues son perfectamente conscientes de que la posición cínica es imposible e inconsistente, de que los cínicos en realidad siguen el principio del que se burlan en público. Stalin era el cínico por antonomasia, y por eso precisamente creía de verdad en el comunismo.

La cuestión teórica general que subyace tras la ceguera del cinismo es que una crítica de la ideología tiene que incluir una teoría de la ignorancia construida. Al igual que el conocimiento, la ignorancia es también algo que se construye socialmente, con todas sus cincuenta sombras, a partir de la ignorancia simple y directa, cuando ni siquiera sabemos lo que no sabemos, hasta la fase en que educadamente ignoramos lo que sabemos muy bien, cubriendo todos los estratos intermedios, sobre todo el Inconsciente institucional.[70] Recordemos cómo los liberales se apropiaron de Martin Luther King, en sí mismo un caso ejemplar de desaprendizaje. Henry Louis Taylor comentó hace poco:

> Todo el mundo conoce a Martin Luther King, incluso los niños más pequeños, todos son capaces de decir que su momento más famoso fue el discurso de «Tengo un sueño». Nadie es capaz de ir más allá de esa frase. Todo lo que sabemos es que ese tipo tuvo un sueño. Pero no sabemos cuál fue el sueño.[71]

King había recorrido un largo camino desde que las multitudes le vitorearan en la Marcha sobre Washington de 1963, cuando fue presentado como «el líder moral de nuestra nación». Posteriormente abordó cuestiones que nada tenían que ver con la segregación, perdió gran parte del apoyo público y se le comenzó a ver como un paria. Tal como lo expresó Harvard Sitkoff, dio en hablar de la pobreza y el militarismo porque las consideraba cuestiones vitales «para conseguir que la igualdad sea algo real y no sólo una demanda racial, sino una igualdad auténtica».[72] Por expresarlo en términos de Badiou, King siguió el «axioma de la igualdad» mucho más allá de la cuestión de la segregación racial: en el momento de su muerte estaba inmerso en la lucha contra la pobreza y la guerra. Se había pronunciado contra la guerra de Vietnam y se encontraba en Memphis para

apoyar la huelga de trabajadores del servicio de recogida de basuras cuando fue asesinado en abril de 1968. «Seguir a King significaba seguir no la senda más popular, sino la más impopular.»[73] En resumen, elevar a King a la categoría de icono moral implicaba eliminar sistemáticamente una gran parte de lo que se sabía de él.

Otro caso de desaprendizaje sistemático se refiere al psicoanálisis: tal como ha observado acertadamente Gerard Wajcman, en nuestra época, que se considera tan permisiva, tan transgresora de todos los tabús y represiones sexuales, hasta el punto de que el psicoanálisis debería ser obsoleto, extrañamente se hace caso omiso de la enseñanza fundamental de Freud acerca de la sexualidad infantil:

> La única prohibición restante, el único valor sagrado de nuestra sociedad que parece seguir vigente, tiene que ver con los niños. Está prohibido tocar un pelo de sus cabecitas rubias, como si los niños hubieran redescubierto esa pureza angelical sobre la que Freud consiguió arrojar algunas dudas. Y sin duda es la figura diabólica de Freud lo que hoy condenamos, al verlo como alguien que, al desvelar la relación de la infancia con la sexualidad, simplemente pervirtió nuestras virginales infancias. En una época en la que la sexualidad se exhibe en cada esquina, la imagen del niño inocente ha regresado, de manera extraña, con una nueva fuerza.[74]

Podríamos seguir enumerando hasta el infinito casos semejantes, los suficientes para recordar el sistemático desaprendizaje de los hechos que los colonizadores imponen a los pueblos colonizados. Este desaprendizaje no se refiere sólo a los hechos, sino incluso al espacio ideológico que proporciona las coordenadas para comprender a los «primitivos». (Por ejemplo, cuando los primeros etnólogos encontraban una tribu cuyo tótem era un pájaro, automáticamente atribuían a los miembros de la tribu la ridícula creencia de que habían surgido de ese pájaro.) Pero la ignorancia más básica es inmanente a la Ley: se refiere a su propio envés obsceno.

El 3 de diciembre de 2013, el periódico israelí *Haaretz* informó de que unas «patrullas del recato» ultraortodoxas y no oficiales vendían unas gafas con unas pegatinas especiales en la lente que volvía la imagen borrosa: las gafas permitían una visión clara hasta pocos metros, lo suficiente para no entorpecer el movimiento, pero más allá todo se desdibujaba..., incluyendo las mujeres.[75] De manera parecida, podemos imaginar a unos sionistas agresivos vendiendo gafas que de algún modo vuelven borrosos a los

palestinos y sus edificios, de manera que uno puede ver la Tierra Santa tal como debería haber sido.

El envés obsceno de la ley

La leyenda afirma que Alfred Hitchcock (que era católico) en una ocasión pasó en coche por una pequeña población suiza. De repente, a través de la ventanilla señaló algo con el dedo y dijo: «¡Ésa es la escena más aterradora que he visto!» Un amigo que iba sentado a su lado miró en la dirección señalada por Hitchcock y se quedó sorprendido: no vio nada insólito, simplemente un sacerdote que, al tiempo que hablaba con un muchacho, le había puesto la mano en el brazo. Hitchcock detuvo el coche, bajó la ventanilla y gritó: «¡Corre, muchacho, sálvate!» Aunque esta anécdota se puede tomar como una muestra de la excéntrica teatralidad de Hitchcock, nos lleva al «corazón de las tinieblas» de la Iglesia católica. ¿Cómo?

Vamos a aclarar este punto a través de una serie de ejemplos tomados de áreas diferentes. En un episodio de la película *El sentido de la vida* de los Monty Python, un maestro enseña a sus alumnos a excitar la vagina. Atrapados en su ignorancia, los avergonzados alumnos evitan su mirada y tartamudean respuestas a medio expresar, mientras el maestro les suelta una buena reprimenda por no haber practicado en casa. Con la ayuda de su esposa, les demuestra la penetración del pene en la vagina. Aburrido, uno de los alumnos mira furtivamente por la ventana, a lo que el maestro le pregunta de manera sarcástica: «¿Sería tan amable de decirnos qué hay tan atractivo en el patio?» Esta escena resulta incómoda porque exhibe, a plena luz, cómo el goce sexual lo mantiene un superego-imperativo: no viene espontáneamente, es un deber.

El mismísimo comienzo de este episodio lo deja bien claro. Los alumnos esperan a que llegue el maestro; están aburridos, sentados en sus bancos, bostezando y mirando al vacío. Cuando el muchacho que está junto a la puerta grita: «¡Que viene el maestro!», los alumnos se ponen a gritar desaforadamente, se lanzan papeles el uno al otro, zarandean las mesas, etc.: todo lo que se supone que tienen que hacer cuando el maestro está ausente, de manera que cuando éste entre pueda enfadarse y gritarles:

«¡Qué es todo este alboroto! ¡Silencio!» Lo que esta escena deja claro es que la conmoción «transgresora» que irrita al maestro de hecho se dirige a él: no es una diversión espontánea, sino una comedia que se interpreta para el maestro. ¿No ocurre lo mismo con nuestras formas más intensas de goce, que no son arrebatos espontáneos sino algo aprendido por imitación, un gusto adquirido? Recordemos la primera experiencia de fumar o beber licores fuertes: por lo general, es un amigo un tanto mayor el que nos dice medio en secreto que eso es lo que hacen los adultos, y entonces nos ofrece un cigarrillo o una copa, y nuestra primera reacción es, como sería de esperar, de desagrado: comenzamos a toser, escupimos y exclamamos: «¿Y esto es *agradable?*» Luego, poco a poco aprendemos a disfrutarlo, y quizá incluso nos aficionamos. (Ocurre algo parecido incluso con la Coca-Cola: cuando la pruebas por primera vez, comprendes inmediatamente por qué, con su sabor amargo, se introdujo primero como medicina.) Cuando uno desea un placer directo, no fuma un cigarrillo ni bebe alcohol: un buen zumo de frutas o un batido de cacao sabe mejor. ¿Y no se puede decir lo mismo del sexo, en definitiva? Algo directamente placentero es sacudírsela de manera rítmica, quizá masturbarse, y desde luego no el complejo esfuerzo de la copulación que, de nuevo, hay que aprender.

Una lección parecida se puede aprender de las palabrotas. Podría parecer que cuando, en mitad de una conversación educada, uno se pone furioso de verdad y ya no puede contenerse, está ya soltando palabrotas sin mesura..., pero ¿es así? Tengo un ritual con (algunos de) mis buenos amigos: cuando nos encontramos, durante los primeros cinco minutos iniciamos una sesión rutinaria de palabrotas vulgares y de mal gusto (todos los «que le den por culo a tu madre» y «ojalá te ahogues en tu propia mierda» que uno pueda imaginar); a continuación, cuando nos cansamos, reconocemos, con un leve asentimiento, que ese ritual introductorio, aburrido pero inevitable, ha terminado, y una vez aliviados por haber cumplido con nuestro deber, nos relajamos y comenzamos a charlar de manera normal y educada, como las personas amables y consideradas que somos. La lección consiste en que, a pesar de que los placeres pueden ser espontáneos, no hay nada espontáneo en los arrebatos excesivos de placer: hay que aprenderlos a base de errores.

Deberíamos también aplicar esta lección a las formas de violencia colectiva, como las violaciones en grupo y los asesinatos. Uno de los efectos más aterradores de la no contemporaneidad de los diferentes niveles

de la vida social es el aumento de la violencia contra las mujeres: no una violencia al azar, sino sistemática y específica de cierto contexto social, que sigue una pauta y transmite un mensaje claro. Aunque con razón nos aterrorizaban las violaciones en grupo de la India, el eco mundial de esos casos resulta de todos modos sospechoso. Tal como señaló Arundhati Roy, la causa de estos juicios morales unánimes fue que los violadores eran pobres. Así que a lo mejor sería recomendable ampliar nuestra percepción e incluir fenómenos parecidos. Los asesinatos en serie de mujeres de Ciudad Juárez, en la frontera mexicana con Texas, no son sólo una patología privada, sino una actividad ritualizada, parte de la subcultura de las bandas locales (primero violan en grupo, luego torturan hasta la muerte, y una de las torturas consiste en cortar los pezones con unas tijeras), y dirigidas sólo a las mujeres solteras que trabajan en nuevas fábricas de montaje: un claro caso de la reacción del macho a una nueva clase de mujeres trabajadoras independientes.[76] Aún más inesperados son los asesinatos y violaciones en serie de mujeres aborígenes en el oeste de Canadá, cerca de las reservas que hay en torno a Vancouver, que desmienten la fama de Canadá de ser un Estado del bienestar modélico y tolerante: un grupo de blancos secuestra, viola y mata a una mujer, y después deposita el cuerpo mutilado dentro del territorio de la reserva, con lo que legalmente queda bajo la jurisdicción de la policía tribal, que de ninguna manera está preparada para enfrentarse a dichos casos. Cuando se contacta con las autoridades canadienses, éstas suelen limitar su investigación a la comunidad nativa a fin de presentar el crimen como un caso de violencia familiar local debido a las drogas y el alcohol.[77] En todos estos casos, el trastorno social debido a una rápida industrialización y modernización provoca una reacción brutal en los hombres, que viven esta evolución como una amenaza. Y el rasgo fundamental en todos estos casos es que la violencia no es un estallido espontáneo de una energía brutal e incontrolada, que rompe las cadenas de las costumbres civilizadas, sino algo aprendido, impuesto externamente, ritualizado, parte de la sustancia simbólica de una comunidad. Lo que se reprime ante la «inocente» mirada pública no es la cruel brutalidad del hecho, sino precisamente su carácter «cultural» y ritualista de costumbre simbólica.

La misma lógica social-ritual pervertida se puede observar en los casos de pedofilia que constantemente sacuden a la Iglesia católica: cuando los

representantes eclesiásticos insisten en que estos casos, por deplorables que sean, constituyen un problema interno y se muestran tan reacios a colaborar con la policía en sus investigaciones, en cierto modo tienen razón. La pedofilia de los sacerdotes católicos no es algo que concierna meramente a aquellos que escogieron ser sacerdotes debido a razones contingentes de su historia privada sin relación con la Iglesia como institución; es un fenómeno que concierne a la Iglesia católica como tal, que se inscribe dentro de su mismísimo funcionamiento como institución sociosimbólica. No concierne a los inconscientes «privados» de los individuos, sino al «inconsciente» de la propia institución. No es algo que ocurre porque la institución tenga que acomodarse a las realidades patológicas de la vida libidinal a fin de sobrevivir, sino algo que la propia institución necesita a fin de reproducirse. Podemos imaginar perfectamente a un sacerdote no pedófilo que, después de años de servicio, acaba cometiendo un acto pedófilo porque la mismísima lógica de la institución le tienta a ello. Dicho *Inconsciente institucional* designa el envés obsceno rechazado que, precisamente por haber sido rechazado, sostiene a la institución pública. (En el ejército, este envés consiste en los obscenos rituales sexualizados que mantienen la solidaridad del grupo.) En otras palabras, no se trata simplemente de que, por razones conformistas, la Iglesia intente echar tierra sobre los embarazos escandalosos pedófilos; al defenderse, la Iglesia defiende su secreto obsceno más íntimo. Lo que esto significa es que identificarse con este lado secreto es un componente clave de la mismísima identidad de los sacerdotes cristianos: si un sacerdote denuncia de verdad (y no sólo retóricamente) estos escándalos, se excluye de la comunidad eclesiástica. Ya no es «uno de los nuestros» (exactamente del mismo modo que un ciudadano que denunciaba al Ku Klux Klan en el sur de los Estados Unidos en la década de 1920 se excluía de la comunidad, es decir, traicionaba su solidaridad fundamental).[78]

Casos estructuralmente parecidos se pueden encontrar en la manera de actuar de cualquier autoridad. Durante el largo gobierno de Kemal Atatürk, el «padre» de la moderna Turquía, desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta su muerte en 1938, corrió el insistente rumor entre los turcos de que, en contraste con su imagen oficial de líder ascético que trabajaban noche y día por su país, era un playboy que se acostaba con las esposas de todos sus colaboradores. No obstante, los más enterados afirman que, al

menos desde mediados de la década de 1920, el auténtico Atatürk era un borracho impotente que sólo de vez en cuando era capaz de distraerse con muchachitos muy jóvenes, y que el rumor acerca de su poder de seducción era un mito oficial concienzudamente propagado. Lo que resulta interesante aquí es que, aunque este rumor se negó de manera oficial (incluso se corría el peligro de ser severamente castigado por hablar demasiado de la promiscuidad sexual de Atatürk), fue propagado discretamente por las mismísimas autoridades que castigaban de manera implacable a aquellos que ensuciaban la imagen oficial de Atatürk difundiendo historias de sus aventuras eróticas, y desempeñó un papel fundamental a la hora de mantener su fama. Podemos imaginar fácilmente una situación embarazosa en la Turquía de 1930: en una reunión pública, un portavoz oficial kemalista ataca a aquellos que difunden rumores repugnantes acerca de la promiscuidad del líder; un desconocido se alza entre el público y apoya plenamente al portavoz, recalcando que todo el mundo sabe que los rumores acerca de las proezas sexuales de Atatürk son totalmente falsos. Aunque éste sólo confirma lo que acaba de decir el portavoz oficial, al mismo tiempo niega el reverso obsceno de la ideología oficial. Es decir, cuando el portavoz oficial atacaba los rumores referentes a Atatürk, todo el mundo sabía que tan sólo lo hacía *pro forma*, confirmando en realidad su verdad como algo de lo que no se debería hablar en público.[79]

Volvamos a la Iglesia católica. En el verano de 2012 tuvo lugar en Eslovenia una muestra casi clínicamente pura de la obscenidad de la Iglesia católica. Participaron dos actores: el cardenal conservador Franc Rode, un esloveno que ocupaba el lugar más alto en la *nomenklatura* eclesiástica, y Alojz Uran, el arzobispo que fue depuesto por el Vaticano y al que incluso se ordenó abandonar inmediatamente Eslovenia hasta que se aclararan ciertas acusaciones contra él. Puesto que Uran era un hombre muy popular entre los creyentes católicos, comenzaron a circular rumores acerca de qué podía haber merecido este castigo extremadamente severo. Tras más o menos una semana de embarazoso silencio, las autoridades eclesiásticas afirmaron a regañadientes que se sospechaba que Uran era padre de un hijo ilegítimo, una explicación que, por una serie de razones, fue recibida con una incredulidad generalizada. En primer lugar, los rumores acerca de la paternidad de Uran llevaban décadas circulando. ¿Por qué, entonces, la Iglesia no había tomado medidas antes, cuando se nominó a Uran para ser

arzobispo de Eslovenia? En segundo lugar, el propio Uran proclamó en público que estaba dispuesto a someterse a las pruebas de ADN o cualquier otra para demostrar que no tenía hijos. Y por último, y no menos importante, era bien conocido que dentro de la Iglesia eslovena hacía muchos años que los conservadores (entre ellos Rode) y los moderados (entre ellos Uran) llevaban años enfrentados. Pero fuera cual fuera la verdad, la opinión pública quedó escandalizada por la doble moral exhibida por la *nomenklatura* eclesiástica: mientras que a Uran se le ordenó abandonar Eslovenia debido a la mera *sospecha* de haber tenido un hijo, la reacción de la Iglesia fue infinitamente más blanda en los numerosos casos de pedofilia entre sacerdotes: estos casos nunca se denunciaron a la policía, el sacerdote responsable nunca fue castigado, y simplemente se trasladó a otra parte de Eslovenia, y se presionó a los padres de los niños que habían sufrido abusos para que fueran discretos, etc.[80]

Lo que empeoró aún más las cosas fue el «realismo» cínico y descarado exhibido por el cardenal Rode: en una de sus entrevistas radiofónicas afirmó que «estadísticamente se trata de un problema *irrelevante*, de cada cien sacerdotes, uno o dos como máximo han tenido algún tipo de aventura».[81] Lo que enseguida llamó la atención de la opinión pública fue la expresión «algún tipo de aventura» como eufemismo para la pedofilia: el delito brutal de violar a un niño se presentaba como una muestra normal de «vitalidad» aventurera (otro término utilizado por Rode), y, tal como soltó en otra entrevista: «En cuarenta años, es de esperar que ocurra algún pecadillo, ¿no le parece?»[82] Aquí encontramos la obscenidad católica en su estado más puro: ni la menor solidaridad con las víctimas (los niños), y, debajo de la postura moralmente recta, sólo encontramos, en nombre del realismo cínico, una solidaridad apenas disimulada con quienes han cometido el delito (así es la vida, los sacerdotes pueden ser también vitales y aventureros...), de manera que, al final, las únicas auténticas víctimas parecerían ser la Iglesia y los propios autores del delito que se han visto expuestos a una campaña mediática injusta. Las líneas quedan así claramente trazadas: la pedofilia es nuestra, es nuestro sucio secreto, y como tal está normalizada, es la base secreta de nuestra normalidad, mientras que engendrar un hijo es una auténtica violación que hay que rechazar de manera contundente; o, tal como lo expresó G. K. Chesterton

hace un siglo en su obra *Ortodoxia* (sin conocer las consecuencias de sus palabras, por supuesto):

> La periferia del cristianismo es una rígida vigilancia de abnegaciones éticas y sacerdotes profesionales; pero detrás de esta vigilancia inhumana encontraréis la vida humana de siempre bailando como niños y bebiendo vino como hombres; pues el cristianismo es el único marco para la libertad pagana.[83]

Encontramos aquí una conclusión perversa inevitable: ¿quieres disfrutar del sueño pagano de una vida agradable sin pagar el precio de una tristeza melancólica? ¡Elige el cristianismo! Podemos percibir rastros de esta paradoja en la figura del sacerdote (o monja) católico como supremo portador de la sabiduría sexual. Recordemos lo que supuestamente es la escena más poderosa de *Sonrisas y lágrimas*: después de que Maria huya de la familia Von Trapp y regrese al monasterio, incapaz de afrontar la atracción sexual que siente hacia el barón Von Trapp, no puede encontrar la paz, pues sigue suspirando por el barón. La madre superiora la llama a su despacho y le aconseja que vuelva con la familia Von Trapp e intente aclarar su relación con el barón. Le transmite este mensaje en una extraña canción titulada: «¡Escala todas las montañas!», cuyo sorprendente tema es: ¡Hazlo! ¡Corre el riesgo de intentar todo lo que tu corazón reclama! ¡No permitas que ninguna consideración insignificante se interponga en tu camino! El misterioso poder de esta escena reside en su inesperada muestra del espectáculo del deseo, que la convierte en realmente *embarazosa*: la mismísima persona de la que uno esperaría que predicara la abstinencia y la renuncia resulta ser un agente de la fidelidad al propio deseo. Hoy en día, en que por todas partes surgen casos de pedofilia dentro de la Iglesia católica, podemos imaginar fácilmente una nueva versión de la escena de *Sonrisas y lágrimas*: un joven sacerdote se acerca al abad y se queja de que se siente torturado por el deseo que despiertan los muchachos, y exige un castigo.

Ésta es la contradicción inmanente que existe en el mismísimo núcleo de la identidad de la Iglesia, y que la convierte en la principal fuerza anticristiana actual. Afirma la leyenda que cuando, en 1804, el Papa se acercó a Napoleón para ponerle la corona de emperador, éste le quitó la corona de las manos y se la puso él mismo en la cabeza. El comentario del Papa fue: «Sé que vuestro objetivo es destruir el cristianismo. Pero

creedme, Sire, fracasaréis. La Iglesia lleva dos mil años intentándolo y todavía no lo ha conseguido...» Con gente como el cardenal Rode de Eslovenia, podemos ver cómo la Iglesia todavía lo intenta, y no hay razón para regocijarse por ese triste hecho: el legado del cristianismo es demasiado precioso y, en la actualidad, más pertinente que nunca. En sus *Notas para la definición de la cultura*, T. S. Eliot observó que hay momentos en que la única elección posible es entre la herejía y el descreimiento, cuando la única manera de mantener una religión viva es llevar a cabo una escisión sectaria de su cuerpo principal. Esto es lo que hay que hacer hoy.

Superego, o la prohibición prohibida

Esta inconsistencia inherente del orden ideológico-legal no se limita a las instituciones eclesiásticas: uno de los casos más visibles de la actualidad es el de China. ¿Cómo reaccionan los teóricos comunistas oficiales cuando se enfrentan a la evidentísima contradicción: un Partido Comunista que se sigue designando en términos marxistas pero que renuncia a la premisa básica del marxismo, la de que los trabajadores se organicen como fuerza revolucionaria a fin de derrocar al capitalismo? Es difícil evitar la impresión de que en este caso se movilizan todos los recursos de la legendaria cortesía china; se considera descortés plantear directamente estas preguntas, o insistir en ellas. El recurso de la cortesía es necesario porque es la única manera de combinar lo que no se puede combinar: imponer el marxismo como ideología oficial al tiempo que se prohíben abiertamente sus axiomas centrales, que provocarían el derrumbe de todo el edificio ideológico, por lo que deja de tener sentido. Como resultado, al tiempo que ciertas cosas están claramente prohibidas, esta prohibición no se puede afirmar en público, sino que está ella misma prohibida. No sólo está prohibido plantear la cuestión de la organización de los trabajadores en contra de la explotación capitalista como principio central del marxismo; también está prohibido afirmar en público que está prohibido plantear esta cuestión.[84] De este modo, violamos lo que Kant denominó la «fórmula trascendental de la ley pública»: «Todos los actos relacionados con el derecho de los demás hombres son injustos si su máxima no es coherente con que se hagan

públicos.» Una ley secreta, una ley desconocida para sus súbditos, legitimaría el despotismo arbitrario de aquellos que lo ejercen. Comparemos con esta fórmula el título de un informe reciente sobre China: «Incluso lo que es secreto es un secreto en China.»[85] Los intelectuales conflictivos que informan sobre la opresión política, los desastres ecológicos y la pobreza rural acaban siendo condenados a años de cárcel por traicionar un secreto de Estado. El truco es que muchas de las leyes y normas que componen el régimen del secreto de Estado están clasificadas como secretas, lo que dificulta que los individuos puedan saber cómo y cuándo las están violando; y lo que dejaron palpable las revelaciones de Snowden es hasta qué punto las agencias que vigilan los planes secretos de los terroristas funcionan a la manera china.

Esta intensificación autorreferencial de la Ley que prohíbe, acabando ella misma prohibida, la transforma en un Real traumático, lo que nos lleva de nuevo al superego, el nombre que le da Freud a una Ley que funciona como un real-imposible. En la escena ante el tribunal de *El mercader de Venecia*, Porcia, disfrazada de Baltasar, le ordena a Shylock que no se marche del tribunal después de no poder cobrar la libra de carne: «Espera un momento (...) / Judío, espera. / Aún tienes otra cuenta con la ley.»[86] ¿Qué Ley? La del obsceno superego, lo opuesto de la misericordia (legalmente absurdo): ¡la querías (una libra de carne), y *tienes* que obtenerla! Aquí tenemos una irónica referencia a la afirmación de Pablo de que los cristianos no precisan la circuncisión externa, sino la del corazón, y es como si *El mercader de Venecia* lo comprendiera literalmente, obligando a Shylock a obtener su libra de carne con una circuncisión del corazón.[87] La presión del superego se ejerce aquí con un giro adicional: lo querías, ahora tendrás que tenerlo, no puedes renunciar.

Pero pasemos a un ejemplo contemporáneo de esta obscena ambigüedad del poder legal: el punto muerto de las campañas antitabaco. En agosto de 2012 se informó de que, a partir de ese diciembre, las compañías de tabaco en Australia ya no podían mostrar sus colores distintivos, los diseños de la marca ni los logos en las cajetillas. Para que fumar fuera lo menos sofisticado posible, las cajetillas vendrían todas en un tono aceituna apagado y uniforme y mostrarían gráficas advertencias referentes a la salud e imágenes de bocas corroídas por el cáncer, globos oculares ciegos y niños enfermos.[88] Lo que estamos presenciando aquí es una especie de *Selbst-*

Aufhebung de la forma de la mercancía: sin logo, sin «estética de la mercancía» que pueda seducirnos a comprar el producto. Por el contrario, la cajetilla, de manera gráfica y sin tapujos, llama la atención sobre el hecho de que el producto es dañino, y nos da razones para no comprarlo. La presentación antimercancía de una mercancía no es en sí misma una novedad: también explica la atracción de productos «culturales», la pintura o la música que «no son estrictamente una mercancía; vale la pena comprarlos sólo cuando se puede mantener con éxito la simulación de que no son una mercancía».[89] En este caso, el antagonismo entre mercancía y no-mercancía funciona como el completo opuesto de los cigarrillos sin logo: la orden del superego es: «¡Deberías estar dispuesto a pagar un precio exorbitante por esta mercancía precisamente porque es mucho más que una simple mercancía!» En el caso de los cigarrillos sin logo, obtenemos el puro valor de uso privado de la forma de su logo (de manera parecida, podemos comprar azúcar sin logo, y también café y dulces en las tiendas de productos baratos); en el caso de la pintura, el propio logo «sublima» el valor de uso, es decir, como ha observado Marx, el precio parece determinar el valor.

Pero esta directa «contradicción pragmática», ¿de verdad nos libra del fetichismo de la mercancía? ¿No proporciona más bien otro ejemplo de la escisión fetichista señalada por la conocida frase *je sais très bien, mais quand même*...? Hace más o menos una década había un póster publicitario alemán de Marlboro: en esta ocasión el cowboy de siempre señalaba directamente con el dedo la frase obligatoria: «¡Fumar perjudica la salud!», con las palabras *«Jetzt erst rechts!»* añadidas, que se podrían traducir aproximadamente por: «¡Ahora las cosas se ponen serias!» El significado implícito está claro: ahora que ya sabes que fumar es peligroso, tienes la oportunidad de mostrar que posees el valor de seguir fumando. En otras palabras, la reacción esperada es: «Conozco muy bien los peligros del tabaco, pero no soy un cobarde, soy un hombre de verdad, y como tal estoy dispuesto a correr el riesgo y seguir fiel al compromiso con el tabaco.» Sólo así el hecho de fumar se convierte efectivamente en una forma de consumismo: «Estoy dispuesto a consumir cigarrillos “más allá del principio del placer”, más allá de las mezquinas consideraciones utilitarias acerca de la salud.» ¿Y acaso no es esto la dimensión de un goce excesivo y letal que funciona en toda publicidad o atractivo de la mercancía? ¿Acaso

todas las consideraciones utilitarias (esta comida es saludable, ha sido cultivada de manera orgánica, se ha producido en condiciones de comercio justo, etc.) no son sino una superficie engañosa que contiene una orden más profunda del superego: «¡Disfruta! ¡Disfruta hasta el final, sean cuales sean las consecuencias!» El paquete «negativo» australiano expresa el mandato del superego que ha estado siempre ahí. Es decir, cuando un fumador compra la cajetilla «negativa» de cigarrillos, ¿no oye por debajo del mensaje negativo la voz silenciosa, pero más presente y acuciante, del superego? Esta voz responde a la pregunta: «Si todos estos peligros del tabaco son ciertos –y acepto que son ciertos–, ¿por qué sigo comprando la cajetilla?»

La misma orden del superego funciona de manera invertida en otro momento culminante de la campaña antitabaco que claramente muestra su lado moralista: la ola actual de medidas prohibitivas que tiene por objetivo el cigarrillo electrónico. Hace dos años, Michael Bloomberg, por entonces alcalde de la ciudad de Nueva York, firmó una ley prohibiendo el uso del cigarrillo electrónico allí donde el cigarrillo convencional también estaba prohibido; a continuación lo imitaron las líneas aéreas estadounidenses; los propietarios de restaurantes también tienden a prohibir el cigarrillo electrónico; etc. Pero ¿por qué, cuando todo lo que emite este cigarrillo electrónico es un vapor de agua inodoro? El argumento básico es que cuando uno fuma un cigarrillo electrónico en un lugar público demuestra una pusilánime adicción, así como falta de voluntad (no se es lo bastante fuerte para resistir la tentación de fumar), y ello podría ejercer una mala influencia en los demás, al menos irritarlos. En resumen, a uno no se le castiga por razones de salud, por los efectos de lo que está haciendo, sino simplemente por exhibir una actitud o disposición sin suponer una amenaza para nadie: es como prohibir el consumo de pasteles sin azúcar porque al comerlos uno revela su adicción a comer pasteles. El giro del superego reside en el hecho de que soy culpable aun cuando sea inocente, porque soy inocente de una manera equivocada (admito mi deseo de fumar so capa de mi mismísimo esfuerzo por no fumar).

Así pues, preguntémonos de nuevo qué es el superego. *Ne čakaj na maj (No esperes a mayo)* es una popular película eslovena de 1957, una de las primeras películas eslovenas posteriores a la Segunda Guerra Mundial que afirmaba el derecho de la joven generación a disfrutar de la vida y

divertirse: se trata de una refinada comedia romántica casi tan buena como las obras maestras de Ernst Lubitsch. Nos cuenta la historia de un par de estudiantes apasionadamente enamorados: ella se llama Vesna, y es hija de un severo profesor de matemáticas que trabaja en un instituto, un viudo que vive con su hermana solterona, una mujer que nunca ha tenido relaciones sexuales; él se llama Samo, y es piloto de avioneta aficionado: cuando los dos se van juntos de vacaciones, a esquiar con un grupo de amigos, el padre de Vesna, preocupado por los peligros de que su hija se marche de vacaciones lejos de la familia, le pide a su hermana que los acompañe y vigile a Vesna. La solterona, que supuestamente ha de vigilarlos, como es natural es la que acaba juntando a los enamorados. Después de algunos malentendidos que provocan los celos de ambos, la pareja se encuentra por fin a solas, pero simplemente se dan unos cuantos besos: Vesna no quiere mantener relaciones sexuales, puesto que desea una relación que dure toda la vida, no una breve aventura. Cuando Vesna y su tía vuelven a casa y le cuentan a su padre que quieren casarse, éste se lo prohíbe terminantemente hasta que acaben los estudios. Entonces Vesna concibe un plan: deja falsos indicios que delatan que ya está embarazada (se deja «olvidado» un libro sobre la gestación en la cama y finge tener náuseas matutinas) y luego se escapa con Samo. Cuando su padre y sus bulliciosos vecinos se enteran de la noticia, estallan los rumores acerca de la promiscuidad de la joven generación y de su falta de moral. Poco a poco, sin embargo, el padre y su hermana van cediendo y alegremente preparan la boda de Vesna y Samo y el nacimiento de su bebé: compran una cunita y encargan ropita de niño. Entonces, cuando todos están reunidos delante de su casa, Vesna y Samo regresan de manera inesperada y les dicen que no está embarazada, puesto que no han aprovechado la oportunidad para mantener relaciones sexuales ilícitas. Los mismísimos vecinos chismosos reaccionan críticamente de nuevo, y los más moralistas afirman, en tono despectivo: «¡Ya ves, el chico ni siquiera ha aprovechado su oportunidad! ¡Ya sabía yo que no servía para nada!» Incluso el padre de Vesna se siente muy decepcionado y ataca a la madre de Samo: «¿Qué clase de hijo ha criado que ni siquiera sabe dejar a mi hija embarazada? ¡No es digno de ella!» Los amantes escapan; cuando están solos en la avioneta, volando por encima de la ciudad, Vesna susurra al oído de Samo algo que no oímos, los dos enamorados se ríen y se

abrazan, y se acaba la película... Podemos imaginar lo que le susurra al oído: algo parecido a «¡Ahora me puedes follar!»

La estrategia de Vesna al fingir su embarazo es compleja: su meta no es tan sólo conseguir que su familia acepte su matrimonio enfrentándolos a un (falso) *fait accompli*, sino que se refiere también (incluso principalmente) a la economía psíquica interior de la relación de la pareja, cómo conseguir llevar a cabo el acto sexual completo. Es decir, es evidente que Vesna no quiere seguir el camino de la simple transgresión de violar la norma impuesta por el padre; no está dispuesta a asumir toda la responsabilidad del acto (sexual) en desafío al gran Otro (en este caso, la autoridad paterna). Lo que quiere no es sólo tener relaciones sexuales ilegítimas, sino, de manera incluso más perversa, que la obligue a hacerlo la mismísima autoridad cuya función es prohibirlo, y por eso actúan de manera opuesta a lo que suele ser habitual en los enamorados: en lugar de mantener la apariencia castidad y mantener relaciones sexuales discretas, sin que el Otro la vea, crean la (falsa) apariencia del sexo ilícito, mientras en realidad persiste en la castidad. La premisa es que no somos hipócritas que fingen ser puros y castos, pero que en secreto se entregan a los placeres ilícitos; por el contrario, somos hipócritas que fingen disfrutar de placeres ilícitos pero que en secreto prefieren la castidad. La falsa apariencia de los placeres ilícitos genera expectativas obscenas, que se ven defraudadas cuando esta apariencia resulta ser falsa; y en este punto por fin Vesna puede practicar el sexo bajo los auspicios del gran Otro de la autoridad paterna, obedeciendo este mandato obsceno. Esta estrategia deja al descubierto la ambigüedad de la autoridad paterna. Obliga a la autoridad a exhibir abiertamente su envés obsceno. Al mismo tiempo, demuestra que un acto sexual consumado no es sólo una cuestión de pasiones íntimas, sino que tiene que someterse a la mediación del gran Otro de alguna autoridad simbólica.

El cambio de reacción de los vecinos chismosos presenta un ejemplo perfecto de cómo funciona el superego: presiona para imponer una represión sexual, para impedir el contacto sexual; no obstante, por debajo de su superficie, el auténtico mandato es: «¡Hazlo, disfruta! ¡Quiero que hagas precisamente lo que te prohíbo hacer!» En otras palabras, si infringes la prohibición eres culpable, pero lo eres aún más si obedeces (lo que explica la paradoja del superego: cuanto más obedeces sus órdenes, más culpable eres). Freud lleva esta ambigüedad fundamental constitutiva de la

actuación del *superego* –cuando violas el criterio moral, eres culpable; cuando no aprovechas la oportunidad de violarlo, eres aún más culpable– al extremo: «Parece ser que el superego dice: en cualquier caso, eres culpable.»[90]

Esta culpa constitutiva explica otra inversión del sentido común que concierne a la *Strafbeduerfnis*, la necesidad de ser castigado, la extraña satisfacción que proporciona un castigo doloroso: no es la infracción lo que provoca el sentimiento de culpa y el castigo; es la necesidad de ser castigado lo que genera la culpa y da pie a las intenciones infractoras (que de vez en cuando se llevan a cabo). ¿De dónde surge, entonces, esta necesidad original de ser castigado? En lugar de basarse en alguna especie de masoquismo primigenio, esforzándose por encontrar el placer en el dolor, Freud propone un escenario más complejo que concierne a la mismísima matriz básica de la socialización, de entrar en un orden legal. No es sólo que, de una manera pseudohegeliana, el orden legal necesite transgresiones (delitos) esporádicos a fin de afirmar su autoridad a través del castigo de los infractores, sino que todos nosotros, todos los que nunca hemos perpetrado un delito, nos constituimos en sujetos legales cuando se nos considera delincuentes en potencia. Freud elaboró este escenario en su conocido análisis de *Los hermanos Karamázov* de Dostoievski, en el que se sospecha que un grupo de hermanos ha matado a su padre, un obsceno *pèrejouisseur*:

> Es indiferente quién haya cometido realmente el crimen; para la Psicología, lo único que importa es quién lo ha deseado en su fuero interno y ha acogido gustoso su realización, y por eso son igualmente culpables todos los hermanos –con la sola excepción de Alioscha, figura de contraste–, tanto el vividor entregado a sus instintos como el cínico escéptico y el criminal epiléptico. En *Los hermanos Karamázov* hallamos una escena que caracteriza magistralmente a Dostoievski. El *starets* reconoce en una conversación con Dimitri que entraña en sí la disposición al parricidio y se arrodilla ante él. Este acto no puede ser desde luego una expresión de admiración; ha de significar que el santo rechaza en sí la tentación de despreciar o condenar al asesino y se humilla por ello ante él. La simpatía de Dostoievski hacia el delincuente es realmente ilimitada; va mucho más allá de la compasión, a la que puede aspirar el desgraciado, y recuerda el respeto que en los antiguos inspiraban el epiléptico y el demente. El criminal es para él casi como un redentor, que ha tomado sobre sí la culpa que de otro modo habrían tenido que soportar los demás. Uno no necesita ya asesinar después de ese asesinato, y tiene que estar agradecido, pues de otro modo hubiera tenido uno mismo que cometer el crimen.[91]

En la medida en que el crimen primigenio (el asesinato del obsceno *Ur-*

Vater) es constitutivo del cuerpo social que se mantiene unido mediante una Ley, la definición de un sujeto *inocente* de la Ley es: *alguien que ya no necesita matar puesto que otro –el «asesino sagrado»– ya lo ha hecho por él*, cumpliendo el deseo del inocente. Así nos incorporamos a un orden legal a través del crimen y la culpa: un sujeto de la Ley es por definición un criminal en potencia. Esta culpa compartida que constituye la universalidad de los ciudadanos legales nos lleva de nuevo a la intensificación reflexiva de la prohibición (legal). La ley no sólo prohíbe, en sí misma está prohibida:

> La ley es prohibición: eso no significa que prohíba, sino que está en sí misma prohibida, es un lugar prohibido (...), la ley no se puede alcanzar, y a fin de mantener una relación de respeto con ella, no hay que mantener ninguna relación con la ley, hay que interrumpir la relación. Uno debe entrar en la relación sólo con los representantes de la ley, sus ejemplos, sus guardianes. Éstos son tanto elementos interruptores como mensajeros. Uno no debe saber qué es la ley ni dónde está.[92]

¿Por qué no? Porque si no llegara a saberlo, la ley perdería su legitimidad: su fundación en un acto de violencia ilegal quedaría a la vista. (Por eso Kant prohibió poner en entredicho los orígenes del orden legal.) Lo que ha de permanecer prohibido es el envés criminal de la Ley, la «violencia mítica» (Benjamin) de su instauración, la violencia que continuamente sostiene el imperio de la Ley. Esta prohibición (represión) funciona trasponiendo la presión al sujeto: éste ha de percibirse como culpable a priori (formalmente), de manera que la culpa (la violencia obscena) del gran Otro, la propia Ley, sigue siendo invisible. No obstante, para que funcione, esta transposición tiene que asumir las formas: primero, la del sujeto culpable que efectivamente cometió el crimen, y luego, la de los inocentes espectadores que se aprovecharon de él, puesto que el acto del criminal los liberó de la necesidad de asesinar: «Debo cargar con el crimen para que el gran Otro [la Ley] permanezca puro, sin mancha.»

La idea del sacrificio generalmente asociada con el psicoanálisis lacaniano es la de un gesto que representa el rechazo de la impotencia del gran Otro. En su sentido más elemental, el sujeto no ofrece su sacrificio para obtener provecho él mismo, sino para llenar la carencia del Otro, para mantener la apariencia de la omnipotencia, o al menos la coherencia, del Otro. En la película *Beau Geste* (1939), Gary Cooper, que interpreta al mayor de los tres hermanos que viven con una bondadosa tía, roba un

carísimo collar de diamantes, que es el orgullo de la familia de aquélla, en lo que parece un gesto de crueldad excesiva e ingrata. Desaparece con el collar, sabiendo que su reputación ha quedado arruinada, y que quedará estigmatizado para siempre como el malvado sobrino que robó a su benefactor. ¿Por qué lo hizo, entonces? Al final de la película nos enteramos de que el objeto de ese acto fue impedir la embarazosa revelación de que el collar era falso: sin que nadie lo supiera, tiempo atrás la tía se vio obligada a vender el collar a un rico maharajá a fin de salvar a la familia de la bancarrota, sustituyéndolo por una imitación sin valor. El sobrino decidió «robarlo» al enterarse de que un tío lejano, copropietario del collar, quería venderlo para obtener un beneficio económico; si el collar se vendía, sin duda se descubriría que era falso. Por consiguiente, la única manera de conservar el honor de su tía (y por tanto de la familia) era perpetrar ese robo. Éste es el pertinente engaño del crimen de robar: ocultar el hecho de que, en última instancia, *no hay nada que robar*. De este modo, queda oculta la falta constitutiva del Otro (es decir, se mantiene la ilusión de que el Otro poseía lo que le fue robado). Si, por amor, uno entrega lo que no posee, en un delito de amor uno le roba al amado Otro lo que éste no posee. Éste es el *beau geste* de la película a que alude el título. Y ahí reside también el significado del sacrificio: uno se sacrifica a sí mismo (su honor y su futuro) para mantener la apariencia del honor del Otro, para salvar al amado Otro de la vergüenza.

Existe entonces la culpa virtual de los inocentes espectadores, del colectivo que se aprovecha de un crimen (necesario). La paradoja freudiana de «Cuanto más inocente eres, más culpable», es aplicable a ellos: cuanto más inocentes son del crimen real, más culpables por disfrutar de sus frutos sin pagar el precio. Aparece entonces la presión del superego, que saca provecho de su culpa de una manera muy específica: la presión del superego no aplasta la individualidad del sujeto, su efecto no es sumergir al sujeto en una multitud en la que su individualidad se disuelva; por el contrario, la presión del superego *individualiza* al sujeto, o, por citar la maravillosa inversión que hace Balibar de la fórmula clásica de Althusser: *el superego interpela a los sujetos para que se conviertan en individuos*. El superego se dirige a mí como individuo único, y me enfrenta con mi culpa y mi responsabilidad: «¡No me vengas con generalidades, no recurras a las circunstancias objetivas, mira en lo más profundo de tu corazón y

pregúntate en qué has fracasado a la hora de cumplir con tus deberes!» Por eso la presión del superego da lugar a ansiedad: a ojos del superego estoy solo, no hay ningún gran Otro detrás del que pueda esconderme, y soy «culpable como acusado» porque la mismísima posición de estar acusado me convierte formalmente en culpable: si me declaro inocente, lo único que consigo es señalar una culpa adicional por negar la culpa.

Hay una serie de situaciones que caracterizan la sociedad actual y ejemplifican de manera perfecta este tipo de individualización del superego: la ecología, la corrección política y la pobreza. El discurso ecológico dominante que nos habla como si fuéramos culpables a priori, y estuviéramos en deuda con la madre naturaleza, bajo la constante presión de la actividad del superego, nos interpela como individuos: ¿Qué has hecho hoy para pagar tu deuda con la naturaleza? ¿Has puesto todos los papeles en el contenedor adecuado de reciclaje? ¿Y todas las botellas de cerveza y latas de Coca-Cola? ¿Has utilizado el coche cuando podrías haber utilizar la bicicleta o el transporte público? ¿Utilizas el aire acondicionado en lugar de abrir las ventanas?[93] Los intereses ideológicos de dicha individualización son fácilmente perceptibles: me extravío en un examen de conciencia en lugar de plantear cuestiones globales mucho más pertinentes acerca de toda nuestra civilización industrial.

Lo mismo se puede decir del interminable examen de conciencia a que nos somete la corrección política: ¿he mirado a esa azafata de una manera demasiado indiscreta y sexualmente ofensiva? ¿He utilizado algún posible matiz sexista al dirigirme a ella? El placer, incluso la excitación que provoca ese examen de conciencia es evidente: recordemos cómo el pesar autocrítico se mezcla con cierta satisfacción cuando descubrimos que ese chiste inocente que hemos contado no era tan inocente, después de todo, sino que tenía un matiz racista. En cuanto a la beneficencia, recordemos de qué manera nos bombardean constantemente con mensajes que sólo pretenden hacernos sentir culpables por nuestro confortable modo de vida mientras los niños mueren de hambre en Somalia o fallecen de manera innecesaria por enfermedades fáciles de curar: mensajes que al mismo tiempo que ofrecen una salida fácil («¡Usted puede cambiar las cosas! ¡Done 10 dólares al mes y hará feliz a un huérfano negro!»). De nuevo, el sostén ideológico es fácil de percibir. La idea de Lazzarato del «hombre endeudado» proporciona la estructura general de dicha subjetividad, para la

cual es constitutiva la presión del superego de estar endeudado: parafraseando a Descartes, estoy en deuda, luego existo como sujeto integrado en el orden social.

¿Y acaso no se puede decir lo mismo del miedo patológico de algunos izquierdistas liberales de Occidente a ser tachados de islamófobos? Cualquier crítica del islam se denuncia como una expresión de islamofobia occidental, Salman Rushdie es denunciado por provocar de manera innecesaria a los musulmanes y por ser (al menos en parte) responsable de la fetua que le condena a muerte, etc. El resultado de dicha postura es el que uno esperaría en tales casos: cuanto más hurgan en su culpa los izquierdistas liberales de Occidente, más los acusan los fundamentalistas musulmanes de ser unos hipócritas que pretenden ocultar su odio al islam. De nuevo, esta constelación reproduce perfectamente la paradoja del superego: cuanto más obedeces lo que el Otro exige, más culpable eres. Es como si cuanto más toleraras el islam, más fuerte fuera la presión sobre ti. Lo que esto implica es que los terroristas fundamentalistas, sean cristianos o musulmanes, en realidad no son fundamentalistas en el auténtico sentido del término: lo que les falta es un rasgo fácil de discernir en todo auténtico fundamentalista, ya sea un budista tibetano o un amish de los Estados Unidos: la ausencia de resentimiento y envidia, la profunda indiferencia hacia el modo de vida de los no creyentes. Si los así llamados fundamentalistas actuales realmente creyeran haber encontrado su camino hacia la Verdad, ¿por qué deberían sentirse amenazados por los no creyentes, por qué deberían envidiarlos? Cuando un budista se encuentra con un hedonista occidental, casi ni lo condena. Simplemente observa con benevolencia que la búsqueda de la felicidad del hedonista es contraproducente. En contraste con los verdaderos fundamentalistas, los terroristas pseudofundamentalistas se sienten profundamente molestos, intrigados y fascinados por la vida pecaminosa de los no creyentes. Uno se da cuenta de que, al combatir al pecaminoso, están combatiendo su propia tentación. La apasionada intensidad de una turba fundamentalista da fe de la falta de auténtica convicción; en lo más profundo de sí mismos, los terroristas fundamentalistas también carecen de auténtica convicción: sus violentos arrebatos son prueba de ello. Qué frágil sería la fe de un musulmán si se sintiera amenazado, pongamos, por una estúpida caricatura aparecida en un periódico danés de escasa circulación. El terror islámico

fundamentalista *no* se basa en la convicción de los terroristas de su superioridad ni en su deseo de salvaguardar su identidad religiosa y cultural de la acometida de la civilización consumista global. El problema de los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino más bien que *ellos mismos* se consideran en secreto inferiores. Por eso, cuando con nuestra condescendiente actitud políticamente correcta les garantizamos que no nos sentimos superiores a ellos, lo único que conseguimos es enfurecerlos y alimentar su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural (su esfuerzo por conservar su identidad), sino lo opuesto: el hecho de que los fundamentalistas ya son como nosotros; en secreto, ya han interiorizado nuestros principios morales y se miden con ellos. Paradójicamente, de lo que carece en realidad el fundamentalista es precisamente de una dosis de esa auténtica convicción «racista» de la propia superioridad.

El mecanismo de formación de la masa descrito en detalle por Freud debería concebirse precisamente como reacción a esta presión individualizadora del superego: la actividad de la masa es una especie de «retorno de lo reprimido», de la violencia mítica, y la disolución de la individualidad de los participantes también disuelve la ansiedad y la culpa que los afectaba como individuos aislados. En este sentido, podemos decir que la actividad de la masa gira en torno a la paradoja del superego freudiano: cuando participamos en la violencia de la masa (como por ejemplo en un pogromo), *cuanto más culpables somos, más inocentes*: cuanto más brutal es nuestra violencia, más escapamos del círculo vicioso del superego.

Y, podríamos añadir, cuanto más nos vemos atrapados en la obscena espiritualidad cristiano-capitalista, más actuamos como animales egoístas. Vladímir Soloviov, el crítico ortodoxo ruso del comunismo, expresó la tensión del socialismo ateo, atrapado entre el materialismo darwinista y la ética de una elevada compasión, con la siguiente incongruencia: «El hombre ha evolucionado del mono, por lo tanto nuestro deber es amarnos los unos a los otros.»[94] Pero ¿realmente hay un vacío entre las dos proposiciones? ¿Acaso el inmanente resultado del materialismo darwinista es una implacable ética de la supervivencia que condena a los débiles a la muerte? ¿Y si la aparente conclusión ilógica del socialista ateo simplemente gira en torno a la falacia ideológica de nuestras sociedades cristiano-

capitalistas? La ideología cristiano-capitalista nos dice en efecto: «El hombre es una criatura de Dios con un alma inmortal, por tanto debemos sumergirnos en una búsqueda utilitaria humano-animal del placer.»

3. PROGNOSIS
«UN FAUX-FILET, PEUT-ÊTRE?»

Nietzsche escribió, a propósito de *Hamlet*: «¡Cuánto tiene que haber sufrido un hombre para necesitar hasta tal grado ser un bufón! – ¿Se *comprende* el *Hamlet*? No la duda, la *certeza* es lo que vuelve loco.»[95] En este pasaje se combinan dos proposiciones distintas: en primer lugar, la versión de Nietzsche de la sabiduría antigua referida a la desesperación que asoma tras la máscara del payaso: Hamlet debe de sufrir mucho si se ve impelido a interpretar el papel del payaso loco; en segundo lugar, lo que le hace sufrir, lo que le vuelve loco, no es la duda, sino la certeza de quién mató a su padre; y sin duda, su búsqueda de la prueba definitiva de la culpabilidad de Claudio, una huida de esa certeza. Otro modo de huir de la insoportable certeza podría ser entregarse a lo que podrían parecer chistes de mal gusto. Un analista cultural bosnio se quedó sorprendido al descubrir que circulaban docenas de chistes sobre la masacre serbia entre gente cuyos parientes habían muerto en Srebrenica. He aquí un ejemplo (que se refiere a comprar ternera en la antigua Yugoslavia: el carnicero generalmente preguntaba: «¿Con huesos o sin huesos?», pues los huesos se utilizaban para el caldo): «Quiero comprar algo de tierra para hacerme una casa cerca de Srebrenica. ¿Sabes si está muy cara?» «Bueno, los precios varían según qué tipo de tierra quieras, si es con huesos o sin huesos.» Lejos de expresar falta de respeto y mal gusto, dichos chistes eran la única manera de enfrentarse con una realidad insoportablemente traumática; transmiten de manera bastante adecuada nuestra impotente perplejidad, convirtiendo toda la patética compasión por las víctimas en una blasfemia de auténtico mal gusto.

Recordemos cómo Paul Robeson rescribió su legendario «Ol’ Man River», un modelo de intervención crítico-ideológica simple y eficaz. En la versión original del musical de Hollywood *Show Boat* (1936), el río (el Mississippi) se presenta como la encarnación del Destino enigmático e indiferente, un sabio anciano que «debe saber algo, pero no dice nada», y sigue fluyendo, conservando su callada sabiduría. En la nueva versión,[96] el

río ya no es el portador de una sabiduría colectiva anónima e insondable, sino el portador de la *estupidez* colectiva, de cómo se tolera de manera pasiva un sufrimiento absurdo, y la respuesta de las víctimas debería ser una soberana carcajada. He aquí las últimas líneas de la canción original:

> ... te emborrachas un poco, y acabas en la cárcel.
> Pero me canso, me harto de intentarlo,
> estoy cansado de vivir y me da miedo morir.
> Pero el anciano río sigue y sigue fluyendo.

Y ésta es la versión transformada:

> ... demuestras tener agallas, y acabas en la cárcel.
> Pero sigo riendo, en lugar de llorar,
> he de seguir luchando, hasta la muerte.
> Y el anciano río sigue y sigue fluyendo.

Una estrategia más radical para huir de la realidad insoportable es la de la «desrealización». En su análisis de las grandes batallas de trincheras de la Primera Guerra Mundial, como las de Ypres y el Somme, donde murieron cientos de miles de soldados para ganar unos cuantos metros de tierra, Paul Fussell señaló que la naturaleza infernal de lo que estaba sucediendo provocó que los participantes experimentaran su situación como algo teatral: les resultaba imposible creer que estuvieran participando en una empresa tan mortífera como «sí mismos». Todo aquello era demasiado ridículo, perverso, cruel y absurdo para percibirlo como parte de su «vida real». En otras palabras, la experiencia de la guerra como interpretación teatral les permitía a los participantes huir de la realidad de su situación. Les permitía obedecer las órdenes y llevar a cabo sus deberes militares sin que aquello formara parte de su «auténtico yo», y, de este modo, sin tener que abandonar su convicción interior de que el mundo real seguía siendo un lugar racional y no un manicomio.[97]

Es un tópico afirmar que la Gran Guerra funcionó como una inmensa conmoción, un encuentro con lo Real que señaló el final de toda una civilización. Aunque todo el mundo se la esperaba, la sorpresa fue total cuando la guerra acabó estallando, y (un hecho aún más enigmático) esta

mismísima sorpresa fue rápidamente renormalizada, a medida que la guerra se convertía en un nuevo modo de vida. ¿Cómo se alcanzó esta renormalización? No es de sorprender que fuera a través del uso masivo de antiguos mitos y relatos ideológicos, que consiguieron que la guerra se convirtiera en parte del flujo normal de las cosas: la tierra de nadie entre trincheras, llena de minas sin explotar, agujeros y desolación se convirtió en una nueva versión de la tierra baldía del mito del Grial.[98] Esta movilización de los antiguos mitos y leyendas es la prueba definitiva de la novedad traumática de la Gran Guerra: precisamente porque algo insólito había tenido lugar, había que aplicar todos los antiguos mitos para explicar esta novedad. Naturalmente, dichos mitos suelen ser relatos fantásticos y paranoicos, y no de narraciones simbólicas propiamente dichas. Parafraseando a Lacan, lo que es demasiado traumático para quedar integrado en lo Simbólico regresa a lo Real como construcción paranoica o alucinación. No es de extrañar que la Gran Guerra pusiera en marcha una proliferación de paranoia interpretativa: su problema era el mismo que el del estalinismo: ¿cómo explicar el embarazoso fracaso de lo que se suponía era el mejor sistema? La respuesta estalinista consistió en ver complots y traidores contrarrevolucionarios por todas partes, de manera muy parecida a la respuesta que da el libro de Reginald Grant, *S.O.S.*, publicado en el curso de la Primera Guerra Mundial, una recopilación no superada de mentiras, leyendas y mitos, todos ellos extremadamente serios. El problema de Grant era muy simple: no podía creer que los alemanes fueran lo bastante astutos como para localizar los objetivos de su artillería al otro lado de las líneas enemigas analizando tan sólo el sonido y la luz del fuego del adversario, por lo que pensaba que la campiña belga situada detrás de las líneas británicas debía de estar llena de granjeros traidores que señalaban a los alemanes la posición de los cañones británicos. Creía que esto lo hacían de maneras diversas: (1) de repente los molinos comenzaban a girar en dirección opuesta al viento;[99] (2) las manecillas del reloj de la torre de la iglesia señalaban una hora que no era; (3) las amas de casa colgaban la ropa a secar delante de sus casas, y los colores (dos camisas blancas, a continuación una negra...) mandaban un mensaje en clave.

El problema consiste en distinguir esta falsa paranoia (ideológica) de la paranoia básica que es un ingrediente esencial de toda crítica de la ideología. En la playa de un país mediterráneo me enseñaron a un solitario

pescador que reparaba una red; mientras mis anfitriones pretendían mostrarme un trabajo tradicional basado en una experiencia y sabiduría artesanales, mi reacción inmediata fue paranoica: ¿y si el espectáculo que tenía delante de mí era una pantomima de autenticidad, algo ideado para impresionar a los turistas, como preparar comida delante de los clientes en unos grandes almacenes u otros ejemplos de falsa transparencia en el proceso de producción? ¿Y si me acercaba demasiado a la red y veía una pequeña etiqueta de «made in China» y comprendía que el «auténtico» pescador simplemente imitaba gestos productivos? O incluso mejor, ¿y si reimaginaba la escena como un detalle de una película de Hitchcock, en la que el pescador es un agente extranjero y está tejiendo la red de una manera especialmente codificada para que otro agente descodifique el mensaje secreto (y terrorista)?

La leyenda alucinatoria más brillante de la Gran Guerra fue el persistente rumor de que bandas de desertores medio enloquecidos vivían en algún lugar de la tierra de nadie, entre las trincheras del frente, en una desolada tierra baldía, abrasada y llena de cadáveres putrefactos, cráteres provocados por los obuses, trincheras abandonadas, grutas y túneles. Se creía que estas bandas estaban formadas por miembros de todos los ejércitos y naciones participantes –alemanes, franceses, británicos, australianos, polacos, croatas, belgas, italianos–, y que todos vivían en paz y amistad, evitando que los detectaran y ayudándose unos a otros. Vestían harapos y llevaban largas barbas, y nunca permitían que los vieran; de vez en cuando se oían sus gritos y canciones dementes. Salían del averno sólo durante la noche, tras alguna batalla, para saquear los cadáveres y recoger comida y agua. La belleza de esta leyenda es que describe claramente una suerte de comunidad alternativa que dice «¡No!» a la locura del campo de batalla: un grupo en el que los miembros de las naciones combatientes viven en paz, y cuyo único enemigo es la propia guerra. Mientras que podría parecer una imagen de la guerra en su extremo más delirante –unos parias que llevan una vida salvaje–, al mismo tiempo es su negación: una isla de paz entre las trincheras y la aparición de una fraternidad universal que hace caso omiso de las líneas del frente. Precisamente al no hacer caso de las líneas oficiales de división entre Nosotros y Ellos, representan la división real, la única que importa, a saber, la negación de todo el espacio de la guerra imperialista. Existe un tercer elemento que subvierte la oposición entre Nosotros y Ellos,

nuestro enemigo; resumiendo, ellos son los auténticos leninistas de la situación, pues repiten el rechazo de Lenin a dejarse arrastrar por el fervor patrio.

Y ésta es nuestra tarea, hoy más que nunca: discernir la auténtica división en medio de la confusión de las luchas secundarias. He aquí dos casos extremos de esa falsa división.

La lucha ideológica en Perú en la época de la rebelión de Sendero Luminoso (1980-1992) demostró perfectamente la encrucijada política en la que se encontraba el país. Por un lado, «la identidad colectiva de Sendero Luminoso era pedagógica»:[100] incluso su violencia más brutal «tenía el propósito de enseñar al pueblo lo que era la revolución y hacerle ver al Estado su inminente destrucción».[101] Esta educación era completamente autoritaria, y ejercida por aquellos que creían poseer la verdad y se arrogaban el derecho de ostentar un poder absoluto. Por otro lado, la contraestrategia del gobierno era incluso más desafortunada: una estrategia de pura desmovilización y desmoralización política. La prensa, controlada y/o manipulada por el Estado, promovía activamente lo que los analistas denominan el «síndrome del mundo malvado». El gobierno incitó la proliferación de la *prensa chicha*, periódicos sensacionalistas especializados en chismorreos de famosos y noticias de crímenes, además de programas de televisión que se centraban en «casos reales» de drogadicción, violencia familiar, adulterio, etc. El objetivo de esta estrategia era «inmovilizar socialmente a la gente mediante el miedo y atomizar la esfera pública»:[102] el mensaje consistía en que el mundo era un lugar peligroso en el que lo único que uno podía hacer era cuidar de sí mismo, pues no había esperanza de solidaridad; lo único que se podía hacer era envidiar a los ricos y famosos y disfrutar con sus tribulaciones. Rara vez en la historia moderna el espacio ideológico de un país ha quedado tan nítidamente dividido entre el pedagogismo «totalitario», que sumerge a los individuos en un colectivo político que exige el sacrificio total, y el egotismo atomizado, que impide la solidaridad, mientras que el liberalismo tradicional se ve reducido a un lugar secundario cada vez más limitado. Aunque esta división es pura y radical, no hay lugar en ella para una política auténticamente emancipadora.

Otra falsa lucha se refiere a la situación actual del antisemitismo y el sionismo. Para algunos izquierdistas pro musulmanes, el sionismo es el caso ejemplar del racismo neocolonial de hoy, y por eso la lucha de

Palestina contra Israel es el paradigma de todas las demás luchas antirracistas y antiimperialistas. De una manera totalmente inversa, para algunos sionistas, el antisemitismo (que para ellos asoma en cualquier crítica del sionismo) es el caso ejemplar del racismo actual, de manera que en ambos casos el sionismo (o el antisemitismo) es la forma particular de racismo que colorea todas las demás. En la actualidad, la verdadera prueba de antirracismo es combatir el antisemitismo (o sionismo); a saber, si uno no aprueba completamente esa lucha en concreto, es acusado por aquellos que en secreto practican el juego racista (y, yendo un paso más allá en la misma dirección, cualquier comentario crítico acerca del islam se equipara a «islamofobia»). Aunque se ha escrito bastante acerca de la naturaleza profundamente problemática de tachar de antisemita cualquier crítica al Estado de Israel, también deberíamos poner en entredicho la inclusión del sionismo dentro del racismo imperialista por excelencia. Las críticas a Israel a menudo afirman que deberíamos ver el sionismo de este modo, y la opresión sionista de los palestinos como el caso paradigmático de la opresión imperialista actual. Cuando se les pregunta por qué debería ocupar Israel esta posición excepcional cuando seguramente se dan abundantes casos de opresión mucho más brutal en el mundo, la respuesta habitual es que esta inclusión es el resultado de la lucha actual por la hegemonía, que nadie puede controlar: los judíos fueron elegidos para ser este caso ejemplar, y tenemos que seguir esta lógica. A mí esto me parece muy problemático. Cuando se «elige» a un grupo étnico específico como símbolo (o personificación) de una actitud negativa universal, nunca se trata de una operación neutral, sino de una elección dentro de un espacio bien definido de tradición ideológica. Los judíos ya han sido elegidos dos veces a lo largo de su historia: primero como «pueblo elegido» por el propio Dios (según sus creencias religiosas), y luego, con la aparición del antisemitismo, como la personificación de la corrupción moral, de manera que cualquier «elección» posterior tiene que leerse en el contexto de estas elecciones anteriores.[103] Si el Estado judío, al ser responsable de hechos que son sin duda profundamente problemáticos desde el punto de vista ético y político, es «elegido» como emblema de lo que está mal en nuestro mundo, entonces el excedente de energía libidinal que nos permite convertirlo en un símbolo universal sólo puede proceder del pasado (antisemita). Y lo erróneo de esta «elección» es, de nuevo, no tener en cuenta la lucha de clases.

Alessandro Russo ha mostrado[104] que la Izquierda Radical de la década de 1960 se definió por la vacilación entre el «metaclasicismo» (adoptar una postura por encima de la división de clases: hablar de la multitud, el pueblo, la unidad de todas las fuerzas patrióticas excluyendo sólo a los traidores)[105] y el «hiperclasismo» (centrarse en una parte de la clase trabajadora como agente revolucionario privilegiado: el «cognitariado», el «precariado», los inmigrantes ilegales). Parece que hoy en día podemos percibir la misma vacilación en la obra de Antonio Negri: la multitud contra el imperio y los trabajadores contra el capital. Pero esta primera pareja, ¿tiene algo que ver con el capital? A veces Negri identifica de manera implícita las dos parejas, al hablar del gobierno (capitalista) contra la multitud (proletaria); a veces percibe en el funcionamiento «desterritorializador» del capitalismo más dinámico actual (dedicado a las especulaciones financieras) la dimensión de la multitud, concluyendo que en las formas más avanzadas del capitalismo «ya casi estamos», casi hemos llegado al comunismo: tan sólo tenemos que librarnos de la forma capitalista.

El problema que asoma por debajo de esta vacilación es fundamental: se trata de definir lo que realmente nos divide en la actualidad, caso de que ya no sea el conflicto de clases tradicional (la división entre multitud y gobierno no es lo bastante contundente para desempeñar ese papel). Y si sigue siendo la lucha de clases, pero con la expansión del ámbito del proletariado, para definir esa división ya no deberíamos centrarnos en la clase trabajadora tradicional, sino incluir a todos aquellos que están explotados: trabajadores, desempleados y no empleables, el «precariado», el «cognitariado», los inmigrantes ilegales, los habitantes de los suburbios, los «estados canallas», excluidos del espacio «civilizado».[106] (Deberíamos tener en cuenta que ya existe una sutil diferencia subterránea entre la clase trabajadora y el proletariado perceptible en Marx: la «clase trabajadora» es en definitiva una categoría empírica que designa a una parte de la sociedad (los trabajadores asalariados), mientras que el proletariado es una categoría más formal que designa la «parte que no forma parte» del cuerpo social, el punto de su torsión sintomática o, como lo expresa Marx, la no-razón dentro de la razón, la estructura racional de una sociedad). Por eso, tal como Alain Badiou propuso recientemente[107] de una manera irónica y seria a la vez, hoy en día deberíamos buscar la «contradicción principal» *dentro* del pueblo (las clases) propiamente dicho, no entre el pueblo y los enemigos del

pueblo, ni tampoco entre el pueblo y el Estado: el hecho primordial es una escisión/antagonismo en el mismísimo corazón de lo que denominamos el pueblo.

Muertes en el Nilo

¿Cómo, entonces, abrirnos paso a través de las falsas divisiones para alcanzar la real (real en el sentido preciso y lacaniano)? Consideremos el caso de Egipto. Cuando, en el verano de 2013, el ejército egipcio decidió romper el impasse y limpiar el espacio público de manifestantes islamistas, matando a cientos o quizá a miles, primero deberíamos imaginar el revuelo que se habría organizado si ese mismo baño de sangre hubiera tenido lugar en un país como Irán. No obstante, es más urgente dar un paso atrás y centrarnos en el tercer contendiente ausente de este conflicto: ¿dónde están los manifestantes de la plaza Tahrir de hace dos años? ¿No es su papel ahora extrañamente parecido al de los Hermanos Musulmanes durante la Primavera Árabe de 2011: el de observadores sorprendidos e impasibles? En junio de 2013, el ejército egipcio, que al principio estaba apoyado por los manifestantes que habían derrocado el régimen de Mubarak dos años antes, depusieron al presidente y al gobierno elegidos democráticamente. Los manifestantes que derrocaron a Mubarak y exigieron democracia apoyaron de manera pasiva un golpe de Estado militar que abolió la democracia. ¿Qué está ocurriendo?

La interpretación predominante, la que mejor sintoniza con la ideología hegemónica, la propuso, entre otros, Fukuyama: el movimiento de protesta que derrocó a Mubarak era sobre todo la rebelión de la clase media culta, y los trabajadores y los granjeros pobres se limitaron a un papel de observadores (favorables). Pero en cuanto se abrieron las puertas de la democracia, los Hermanos Musulmanes, cuya base social es la mayoría pobre, ganaron las elecciones democráticas y formaron un gobierno dominado por fundamentalistas musulmanes, por lo que, de manera comprensible, el núcleo original de manifestantes laicos se volvió contra ellos y estuvo dispuesto a secundar un golpe militar como única manera de detenerlos. No obstante, dicha visión simplificada no tiene en cuenta un rasgo clave del movimiento de protesta: la proliferación de organizaciones

heterogéneas (de estudiantes, mujeres trabajadoras, etc.) mediante las cuales la sociedad civil comenzó a articular sus intereses fuera del ámbito de las instituciones estatales y religiosas. Esta vasta red de nuevas formas sociales, mucho más que el derrocamiento de Mubarak, es el éxito principal de la Primavera Árabe. Se trata de un proceso aún en marcha, independiente de grandes cambios políticos como el golpe de Estado del ejército contra el gobierno de los Hermanos Musulmanes; es más profundo que la división entre religiosos y liberales.

El antagonismo entre el ejército y los Hermanos Musulmanes, por tanto, no es el antagonismo fundamental de la sociedad. El ejército, lejos de ser un mediador benévolo, neutral y garante de la estabilidad social, representa y encarna cierto programa social y político: a grandes rasgos, la integración en el mercado global, una postura política pro occidental y el capitalismo autoritario. Así pues, la intervención del ejército es necesaria en la medida en que la mayoría no está dispuesta a aceptar el capitalismo «democráticamente». En contraste con la visión laica del ejército, los Hermanos Musulmanes pretenden imponer un gobierno religioso fundamentalista. Pero ambas visiones ideológicas excluyen lo que reclamaban los manifestantes: emancipación social y política universal.

Los sucesos actuales de Egipto proporcionan otro ejemplo de la dinámica básica de las revueltas sociales, que consiste en los dos pasos principales tradicionalmente designados por parejas, como «1789/1793» (en el caso de la Revolución Francesa) o «Febrero/ Octubre» (en el caso de la Revolución Rusa). El primer paso, lo que Badiou ha denominado recientemente el «renacimiento de la historia», culmina en un levantamiento popular contra una figura del poder detestada (Mubarak, en el caso de Egipto, o el sha Reza Pahlevi, en el caso de Irán hace tres décadas). Gente de todos los estratos sociales se proclama un agente colectivo contra el sistema de poder, que rápidamente pierde su legitimidad, y en todo el mundo podemos seguir, sentados delante de nuestras pantallas de televisión, esos momentos mágicos de unidad extática en la que centenares de miles de personas se reúnen en plazas públicas durante días seguidos y prometen no marcharse hasta que el tirano dimita. Esos momentos representan una unidad imaginaria en su momento más sublime: todas las diferencias, todos los conflictos de intereses se olvidan a medida que toda la sociedad parece unirse en su oposición al odiado tirano. A finales de la década de 1980, algo

parecido tuvo lugar en la desintegración de los regímenes comunistas, donde todos los grupos se unieron en su rechazo del Partido Comunista, aunque por razones distintas y en última instancia incompatibles: las personas religiosas lo odiaban por su ateísmo, los liberales laicos por su dogmatismo ideológico, los trabajadores corrientes por obligarles a vivir en la pobreza, los capitalistas en potencia por su supresión de la propiedad privada, los intelectuales por la falta de libertad personal, los nacionalistas por su traición a las raíces étnicas en nombre del internacionalismo proletario, los cosmopolitas por cerrar las fronteras y por la falta de contacto intelectual con otros países, los jóvenes por el rechazo del régimen a la música pop occidental, los artistas por las limitaciones impuestas a la expresión creativa, etc. No obstante, una vez el antiguo régimen se desintegra, esta unidad imaginaria no tarda en romperse, y los nuevos conflictos (o mejor dicho, viejos pero reprimidos) no tardan en reaparecer con una nueva intensidad: los fundamentalistas religiosos y los nacionalistas contra los modernizadores laicos, los grupos étnicos enfrentados entre sí, los virulentos anticomunistas contra aquellos sospechosos de simpatizar con el antiguo régimen. La serie de antagonismos suele cristalizar en un antagonismo político principal, y en casi todos los casos sigue el eje de los tradicionalistas religiosos contra los capitalistas laicos liberal-democráticos, multiculturales y pro occidentales, aunque el contenido de este antagonismo dominante podría variar (en Turquía, los islamistas están más a favor de la inclusión de Turquía en el capitalismo global que los kemalistas laicos y nacionalistas; los ex comunistas a veces se alían con los «progresistas» laicos –como en Hungría o en Polonia–, o con los nacionalistas religiosos, como en Rusia). Intentemos clarificar este punto clave a través de un paralelismo quizá inesperado con la idea Paulina del paso de la Ley al amor. En ambos casos (en la Ley y el amor) nos enfrentamos a una división, a un «sujeto dividido»; sin embargo, la modalidad de la división es completamente diferente. El sujeto de la Ley está «descentrado», en el sentido de que está atrapado entre el círculo vicioso y autodestructivo del pecado y la Ley, en el que un polo engendra al opuesto. Pablo nos proporcionó una descripción insuperable de esta confusión en el capítulo 7 de la Epístola a los Romanos:

> Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado.

> Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí.
>
> Descubro, pues, esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros.
>
> ¡Pobre de mí!

Por tanto, no es que esté simplemente dividido entre dos supuestos, la Ley y el pecado; el problema es que ni siquiera puedo distinguirlos con claridad: quiero seguir la ley, y acabo en el pecado. El círculo vicioso no queda tanto superado como roto. Se rompe con la experiencia del amor, más exactamente con la experiencia del abismo radical que separa el amor de la Ley. Ahí reside la diferencia radical entre la pareja Ley/pecado y la pareja Ley/amor. El abismo que separa la Ley y el pecado no es una diferencia real: su verdad es que se implican o confunden mutuamente. Sólo en la pareja Ley/amor vemos una diferencia real: estos dos momentos están radicalmente separados, no hay ninguna «mediación», ninguno es la forma de su opuesto. Por tanto, resulta erróneo preguntar: «¿Estamos condenados para siempre a la división entre la Ley y el amor? ¿Y la síntesis entre la Ley y el amor?» La división entre la Ley y el pecado es radicalmente diferente de la división entre la Ley y el amor: en lugar de un círculo vicioso de refuerzo mutuo, tenemos una distinción de dos dominios diferentes que simplemente no existen al mismo nivel. Por eso, en cuanto somos plenamente conscientes de la dimensión del amor en su diferencia radical con la Ley, el amor en cierto modo ya ha ganado, pues esta diferencia es visible sólo desde el punto de vista del amor.

El sentido de esta digresión teológica debería ahora quedar claro: la interminable lucha entre la permisividad ilegal y la intolerancia fundamentalista actúa de una manera que resulta homóloga a la división entre la Ley y el pecado: en ambos casos, los dos polos se implican y se refuerzan mutuamente; su antagonismo es constitutivo de nuestro conflicto. Además, la distinción entre la Ley y el amor es homóloga a la distinción entre la totalidad del universo capitalista global existente (cuyo antagonismo político inmanente es el que se da entre la democracia liberal y

el fundamentalismo) y la idea emancipadora (comunista) radical de salirse de él.

La diferencia entre el liberalismo y la Izquierda radical es que, aunque se refieren a los mismos tres elementos (el centro liberal, la Derecha populista y la Izquierda radical), se sitúan en una topología diferente: para el centro liberal, la Izquierda y la Derecha radicales son dos formas del mismo exceso «totalitario», mientras que para la Izquierda, la única alternativa verdadera es la que se da entre sí misma y el pensamiento dominante liberal, donde la Derecha «radical» populista no es nada más que un *síntoma* de la incapacidad del liberalismo de hacer frente a la amenaza izquierdista. Cuando escuchamos que los políticos o ideólogos actuales nos ofrecen una elección entre la libertad liberal y la opresión fundamentalista, y formulan triunfantes la pregunta (puramente retórica): «¿Queréis que las mujeres queden excluidas de la vida pública y privadas de sus derechos elementales? ¿Queréis que todo el mundo que se burle de la religión sea condenado a muerte?», lo que debería hacernos sospechar es lo evidente de la respuesta: ¿quién desearía *algo así*? El problema es que este universalismo liberal simplista perdió su inocencia hace mucho. Por eso, para un verdadero izquierdista, el conflicto entre la permisividad liberal y el fundamentalismo es, en última instancia, un conflicto *falso*: un círculo vicioso de dos polos que se generan y presuponen mutuamente. Habría que retroceder un paso hegeliano y poner en entredicho la mismísima medida de la que surge el fundamentalismo en todo su horror. Lo que Max Horkheimer dijo del fascismo y el capitalismo en la década de 1930 (que aquellos que no querían hablar críticamente del capitalismo tampoco deberían decir nada del fascismo) se puede aplicar al fundamentalismo de hoy: aquellos que no quieren hablar (críticamente) de la democracia liberal y sus nobles principios, tampoco deberían decir nada del fundamentalismo.

¿Cómo hemos de comprender esta inversión de un impulso emancipador para acabar convirtiéndose en un populismo fundamentalista? Jean-Pierre Taguieff reaccionó contra la conocida caracterización del marxismo como «el islam del siglo XX», que seculariza su fanatismo abstracto, y escribió que el islam se está convirtiendo en «el marxismo del siglo XXI», prolongando, tras el declive del comunismo, su violento anticapitalismo.[108] Pero ¿acaso no confirman las recientes vicisitudes del fundamentalismo musulmán la antigua intuición de Walter Benjamin de que «todo ascenso

del fascismo es testimonio de una revolución fracasada»?[109] La ascensión del fascismo no es sólo el fracaso de la Izquierda, sino también una prueba de que existe un potencial revolucionario, una insatisfacción, que la Izquierda ha sido incapaz de movilizar. ¿Y no se puede decir lo mismo del así llamado «islamo-fascismo» actual? ¿No guarda el ascenso del islamismo radical una correlación exacta con la desaparición de la Izquierda laica en los países musulmanes? Cuando nos presentan a Afganistán como el país fundamentalista islámico por excelencia, ¿quién se acuerda aún de que hace cuarenta años era un país con una fuerte tradición laica y un Partido Comunista poderoso que se hizo con el poder de manera independiente de la Unión Soviética?

Incluso en el caso de movimientos claramente fundamentalistas, deberíamos procurar no pasar por alto el componente social. A los talibanes se les presenta habitualmente como un grupo islamista fundamentalista que gobierna a base de terror; no obstante, cuando en la primavera de 2009 ocuparon el valle del Swat en Pakistán, el *New York Times* informó de que estaban llevando a cabo «una revuelta de clases que explotaba las profundas fisuras entre un pequeño grupo de acaudalados terratenientes y sus arrendatarios sin tierras». El sesgo ideológico del artículo del *New York Times* es perceptible en cómo se refiere a la capacidad de los talibanes de «explotar la división de clases», como si el «auténtico» programa de éstos fuera otra cosa –el fundamentalismo religiosoy ahora simplemente «se aprovecharan» de la difícil situación de los pobres granjeros sin tierras. A esto me gustaría añadir simplemente dos cosas. En primer lugar, que esa distinción entre el «verdadero» programa y la manipulación instrumental es algo que se impone externamente a los talibanes, ¡como si los pobres granjeros sin tierras no experimentaran su difícil situación en términos de «fundamentalismo religioso»! Segundo, si al «aprovecharse» de la situación de los granjeros los talibanes están «dando la alarma acerca de los riesgos de Pakistán, que sigue siendo un país en gran medida feudal», ¿qué impide que los demócratas liberales de Pakistán, así como los de los Estados Unidos, se «aprovechen» también de esta situación e intenten ayudar a los granjeros sin tierras? Lo que por desgracia implica el hecho de que esta evidente pregunta no se plantee en el artículo del *New York Times* es que las fuerzas feudales de Pakistán son los «aliados naturales» de la democracia liberal.[110]

Ésta es la lección realmente ominosa de la revuelta egipcia: si las fuerzas liberales moderadas siguen ignorando a la Izquierda radical, generarán una oleada fundamentalista invencible. Para que pueda sobrevivir el legado liberal fundamental, los liberales necesitan la ayuda fraternal de la Izquierda radical. Aunque (casi) todo el mundo apoyó de manera entusiasta esas irrupciones democráticas, se libra una lucha oculta para apropiarse de ellas. Los círculos oficiales y casi todos los medios de comunicación occidentales las celebran como algo idéntico a las revoluciones de terciopelo «pro democráticas» de Europa del Este: el deseo de tener una democracia liberal occidental, el deseo de ser como Occidente. Por eso provoca cierta desazón ver que en estas protestas hay algo más: una exigencia de justicia social. Esta lucha por reapropiarse de las protestas no es sólo una cuestión de reinterpretación, sino que también tiene importantes consecuencias prácticas. No deberíamos quedarnos tan fascinados con los sublimes momentos de la unidad nacional. La pregunta clave es: ¿qué ocurre el día siguiente? ¿Cómo se traduce esta explosión emancipadora en un nuevo orden social? Como hemos observado, en las últimas décadas hemos presenciado toda una serie de explosiones populares emancipadoras que se ha reapropiado del orden capitalista global, ya sea en su forma liberal (de Sudáfrica a las Filipinas) o en su forma fundamentalista (Irán). No deberíamos olvidar que ninguno de los países árabes donde han surgido levantamientos populares es una democracia formal: todos eran más o menos autoritarios, de manera que la exigencia de justicia social y económica quedaba espontáneamente integrada en la exigencia de democracia, como si su pobreza fuera resultado de la codicia y la corrupción de aquellos que estaban en el poder, y fuera suficiente para liberarse de ellos. ¿Qué ocurre si obtenemos democracia pero persiste la pobreza? ¿Qué hacemos *entonces*?

Eso nos devuelve a la cuestión básica: la unidad extática de la gente que estaba en la plaza Tahrir, ¿era simplemente una ilusión imaginaria que se disipó de manera inexorable cuando todo acabó? ¿No confirman los sucesos de Egipto la afirmación de Hegel de que, cuando gana un movimiento político, el precio de la victoria es que el movimiento se divide en facciones antagónicas? ¿Fue la unidad anti-Mubarak una ficción que ocultó el auténtico antagonismo subyacente entre los modernizadores laicos pro occidentales (miembros de la creciente clase media) y los fundamentalistas

islámicos apoyados sobre todo por las clases bajas? En otras palabras, ¿estamos asistiendo a una lucha de clases con un sesgo peculiar?

Es cierto que hay algo de unidad imaginaria en el primer clímax de la revuelta, cuando todos los grupos se unen en el rechazo del tirano. No obstante, en esta unidad hay algo más que una ilusión ideológica imaginaria: toda revuelta radical, por definición, contiene una dimensión comunista, el sueño de una solidaridad y una justicia igualitaria que vaya más allá de la estrecha esfera de la política y se amplíe a la economía, la vida privada y la cultura, permeando todo el edificio social. Actúa aquí un movimiento de inversiones totalmente dialéctico. En la revuelta inicial, tenemos esa unidad que abarca todo el pueblo, y aquí unidad ya coincide con división (la división entre el pueblo y aquellos que siguen trabajando para el tirano). Sólo cuando el tirano es derrocado comienza la auténtica labor de la transformación social radical. En este período, todo el mundo está formalmente a favor de la revolución, pero los esfuerzos de aquellos que desean una «revolución sin revolución» (Robespierre) se dirigen a convencer a la gente de que la revolución ha terminado, que, una vez el tirano ha caído, la vida puede volver a la normalidad (esto es lo que el ejército representa hoy en día en Egipto). En ese momento, cuando todo el mundo está a favor de la revolución uno debe insistir en la estricta división entre aquellos que realmente quieren una revolución y aquellos que quieren una «revolución sin revolución». Volvamos a Martin Luther King: por expresarlo en términos de Badiou, King llevó el «axioma de igualdad» bastante más allá de la cuestión de la segregación racial, y su intención de proseguir esa labor le convierte en un auténtico luchador por la emancipación. A esto se refiere Badiou al afirmar que una auténtica Idea es algo que divide, que permite trazar una línea de división: en una auténtica Idea, la universalidad y la división son dos caras de la misma moneda.

El comunismo es una idea que divide. En los países autoritarios de derechas, todos aquellos que combatían (aunque fuera de manera pacífica) por la democracia, la libertad y la justicia y otras metas liberales, fueron (y en algunos casos lo siguen siendo) denunciados como comunistas o como crédulos ignorantes manipulados por los comunistas, el principal enemigo del Estado. La elemental reacción liberal a esas acusaciones consiste en rechazarlas: «No, nosotros combatimos sinceramente por la libertad y la democracia, y puesto que vosotros (los que ostentáis el poder) estáis en

realidad contra la democracia y la libertad, aunque no queráis admitirlo públicamente, nos acusáis absurdamente de comunistas.» Pero ¿y si los derechistas que tachan a aquellos que luchan por la libertad de comunistas encubiertos tuvieran razón? ¿Y si, en una situación de intensa lucha emancipadora, cuando los oportunistas temen una explosión de la furia popular y tienden a llegar a un acuerdo con la Derecha en el poder, los comunistas fueran los únicos que defienden incondicionalmente la libertad y la justicia contra el poder autoritario? Así, tras rechazar dichas acusaciones («¿Comunista yo? ¿Estás loco? ¡No somos más que liberales consecuentes!»), llega el momento en que la única reacción consecuente es aceptar las acusaciones: «¡sí, y qué, *somos* comunistas, vosotros nos habéis empujado a ello!» Además, cuando los comunistas tienen que recurrir a un lenguaje fingido en condiciones en las que designarse como «comunista» es imposible (censura), no habría que temer ni rechazar ese desplazamiento («verdadera democracia», «justicia», etc., en lugar de «comunismo») como un compromiso peligroso que desdibuja la auténtica línea de lucha: son útiles porque amplían el campo de nuestra lucha y nos permiten apropiar/hegemonizar en ella las luchas por la justicia, la libertad y la igualdad.

Es por eso por lo que hay que repetir la revolución. Sólo después de que se desintegre la primera unidad entusiasta se podrá formular la auténtica universalidad, una universalidad ya no sostenida por ilusiones imaginarias. Sólo después de que se descomponga la unidad inicial del pueblo comenzará la verdadera labor, la ardua labor de asumir todas las implicaciones de la lucha por una sociedad igualitaria y justa. No basta con liberarse del tirano; la sociedad que dio origen al tirano ha de transformarse por completo. Sólo aquellos dispuestos a colaborar en esta ardua labor siguen fieles a la esencia radical de la unidad entusiasta inicial. Este arduo trabajo de fidelidad es un proceso de división, de trazar la línea que separa la Idea del Comunismo de las ilusiones imaginarias acerca de la solidaridad y la unidad que permanece dentro de los confines ideológicos del orden existente. Esta paciente clarificación es la labor revolucionaria propiamente dicha. Mientras que para sus oponentes dicha actividad es un intento de «manipular» al pueblo, de seducir a los manifestantes bienintencionados para que abracen una radicalización peligrosa y violenta, atribuyéndoles lo que nunca pretendieron, para un auténtico revolucionario no es más que

sacar a la luz las consecuencias e implicaciones de ese evento extático original: ¿quieres justicia y solidaridad auténticas? Esto es lo que tendrás. No es de extrañar que los auténticos momentos revolucionarios sean tan escasos: no existe teleología que los garantice; dependen de si existe un agente político capaz de aprovechar una oportunidad (contingente, impredecible).

Volviendo a Egipto, el paralelismo que deberíamos trazar es entre el levantamiento egipcio y la fracasada Revolución Verde que tuvo lugar en Irán en 2001. El color verde adoptado por los partidarios del candidato presidencial Mousavi, ilegalmente derrotado, los gritos de «¡Allahu akbar!», que resonaron en los tejados de Teherán en la oscuridad de la noche, indicaron claramente que consideraban su actividad una repetición de la revolución de Jomeini de 1979, el regreso a las raíces, la reparación de la posterior corrupción sufrida por la revolución. El regreso a las raíces no era sólo programático. Se refería también al tipo de actividad de las masas: la unidad empática de la gente, su solidaridad sin excluir a nadie, la organización autónoma y creativa, la improvisación de maneras de articular la protesta, esa mezcla singular de espontaneidad y disciplina, como la ominosa marcha de miles de personas en completo silencio. Se trataba de un levantamiento auténticamente popular de los partidarios engañados de la revolución de Jomeini: el nombre de Mousavi representaba la genuina resurrección del sueño popular que mantenía la revolución. Lo que esto significa es que la revolución de Jomeini no se puede reducir a la toma del poder por parte del ala dura islamista, sino que fue mucho más. El mismísimo hecho de que esta explosión tuviera que sofocarse demuestra que la revolución de Jomeini fue un hecho político auténtico, una *oportunidad* momentánea que desató inusitadas fuerzas de transformación social, un momento en el que todo pareció posible. Lo que siguió fue la *desaparición* gradual de esa oportunidad, cuando la élite islámica se hizo con el control del poder.

Como solíamos decir hace casi medio siglo, no hace falta ser el hombre del tiempo para saber hacia dónde sopla el viento en Egipto: hacia Irán. Aun cuando el ejército venza y estabilice la situación, esta mismísima victoria puede alimentar el estallido de una revolución parecida a la de Jomeini que asolará Egipto en un par de años. Y en este caso, ¿también los fundamentalistas musulmanes se apoderarán de ella? Lo único que puede

salvarnos de esta perspectiva es la unión de la lucha por la libertad y la democracia con la lucha por la justicia económica y social. Esta unidad, y sólo esta unidad, es la meta universal.

Exigencias... y más

En sus primeros textos, Marx afirmaba que la única solución para los problemas particulares de la situación de Alemania era una solución universal: la revolución global radical. Ahí reside la fórmula más sucinta de la diferencia entre un período reformista y uno revolucionario: en un período reformista, la revolución global sigue siendo un sueño que en el mejor de los casos sustenta nuestro intento de llevar a cabo cambios locales, mientras que una situación revolucionaria surge cuando queda claro que sólo un cambio global radical puede resolver los problemas particulares. En este sentido puramente formal, 1990 fue un año revolucionario: quedó claro que las reformas parciales de los Estados comunistas no iban a ser suficientes, y que haría falta una ruptura global radical para resolver incluso problemas parciales, como un suministro de alimentos adecuado.

Así pues, al considerar esta diferencia, ¿dónde nos encontramos hoy en día? El dilema básico es simple y brutal: las protestas que han tenido lugar en los últimos años, ¿señalan una crisis global que se acerca de manera gradual pero inexorable, o no son sino obstáculos sin importancia que se pueden sortear, si no solucionar, a través de intervenciones precisas, simples problemas locales en el reajuste global a una nueva época progresista?

Lo más enigmático y ominoso de las protestas es que no estallan tan sólo, ni siquiera principalmente, en los puntos débiles del sistema, sino en lugares que hasta hace poco se percibían como auténticos éxitos. Los problemas en el infierno parecen comprensibles: sabemos por qué la gente protesta en Grecia o en España; pero ¿por qué hay problemas en el paraíso, en países prósperos o al menos de menor desarrollo como Turquía, Brasil o incluso Suecia (donde hace poco hemos presenciado violentas protestas por parte de inmigrantes que viven en los suburbios)? En retrospectiva, podemos ver que los «problemas en el Paraíso» originales fueron la revolución de Jomeini en Irán, un país oficialmente próspero, que iba camino de convertirse en una nación moderna y pro occidental, y que era el aliado más

incondicional de Occidente en la región. Quizá el problema se halla en nuestra idea del Paraíso.

Antes de la oleada actual de protestas, Turquía era una perita en dulce: una economía liberal próspera y modélica combinada con un islamismo moderado con rostro humano, aceptable para Europa, un contraste bienvenido con Grecia, más «europea», pero atrapada en un atolladero ideológico y lanzada hacia la autodestrucción económica. Cierto que había algunos signos ominosos aquí y allá (el constante rechazo del holocausto armenio, el arresto y acusación de centenares de periodistas, la situación sin resolver de los kurdos, los llamamientos para la creación de una Gran Turquía que resucitara la tradición del imperio otomano, la esporádica imposición de legislaciones religiosas), pero todo esto se rechazaba como pequeñas máculas que no deberían mancillar la imagen global. Era un país en el que lo último que uno esperaría eran protestas generalizadas: simplemente no deberían haber ocurrido.

Y entonces sucedió lo inesperado: las protestas de la plaza Taksim. Todo el mundo sabe que la planeada transformación de un parque que linda con la plaza Taksim, en el centro de Estambul, en un centro comercial no era el verdadero motivo de la protesta, sino que bajo la superficie iba cobrando fuerza un malestar mucho más profundo. Lo mismo ocurrió con las protestas que surgieron en Brasil a mediados de junio de 2013: lo que las causó fue un pequeño aumento en el precio del transporte público, pero prosiguieron después de que esta medida fuera derogada. De nuevo, las protestas se propagaron en un país que –al menos según los medios de comunicación– se encontraba en medio de una gran prosperidad económica, y gozaba de una gran confianza en su futuro. A este misterio hay que añadir el hecho de que las protestas fueron inmediatamente apoyadas por la presidenta, Dilma Rousseff, que dijo que estaba «encantada» con ellas. Por tanto, ¿quiénes eran los auténticos objetivos del malestar de los manifestantes por la corrupción y desintegración de los servicios públicos?

En resumen, la perita en dulce que era Turquía de pronto se convirtió en una almendra amarga. ¿Cuál era la verdadera finalidad de las protestas? Resulta fundamental no limitarlas a la idea de la sociedad civil laica alzándose contra el gobierno autoritario islamista apoyado por la mayoría silenciosa musulmana. Lo que complica el panorama es el sesgo anticapitalista de las protestas (la privatización del espacio público): el eje

clave de las protestas turcas fue la vinculación entre el islamismo autoritario y la privatización del espacio público en el libre mercado. Este vínculo es lo que otorga interés y trascendencia al caso turco: los manifestantes percibían de manera intuitiva que el mercado libre y el fundamentalismo religioso no se excluyen mutuamente, que pueden ir de la mano: un claro signo de que el «eterno» matrimonio entre democracia y capitalismo se está acercando al divorcio.

La paradoja es que, precisamente por la falta de legitimidad democrática, un régimen autoritario a veces puede ser más responsable con los ciudadanos que uno elegido democráticamente: puesto que carece de legitimidad democrática, tiene que legitimarse proporcionando servicios a los ciudadanos, siguiendo el razonamiento subyacente: «Cierto, no nos han elegido democráticamente, pero puesto que no tenemos que jugar a conseguir una fácil popularidad, podemos centrarnos en las auténticas necesidades de los ciudadanos.» Un gobierno elegido democráticamente, por el contrario, puede ejercer totalmente su poder para los estrechos intereses privados de sus miembros; ya posee la legitimidad otorgada por las elecciones, de manera que no necesita más, y se siente seguro haciendo lo que quiere. Si alguien se queja, le puede decir simplemente: «Vosotros nos habéis elegido, ahora es demasiado tarde.»

Aquí deberíamos evitar el sentimentalismo: los manifestantes no persiguen un solo objetivo «real», algo a lo que se pueda reducir el sentimiento general de malestar. No podemos afirmar que las protestas sean realmente contra el capitalismo global, contra el fundamentalismo religioso o por las libertades civiles y la democracia. De lo que son conscientes la mayoría de los que participaron en las protestas es de una fluida sensación de malestar y descontento que sostiene y une las exigencias particulares. De nuevo aquí el lema de Hegel, «Los secretos del antiguo Egipto también eran secretos para los propios egipcios», resulta totalmente vigente para los egipcios actuales: la lucha por interpretar las protestas no es sólo una lucha «epistemológica», la lucha de periodistas y teóricos por desentrañar el auténtico contenido de las protestas; también es una lucha «ontológica», una lucha que concierne a la cosa en sí misma, un esfuerzo que tiene lugar en el mismísimo núcleo de las propias protestas: ¿es sólo una lucha contra la corrupta administración municipal? ¿Es una lucha contra el gobierno islamista autoritario? ¿Es una lucha contra la privatización del espacio

público? El resultado sigue abierto; será la consecuencia del proceso político en curso.

Lo mismo se puede decir de la dimensión espacial de las protestas. Ya en 2011, cuando surgieron por toda Europa y Oriente Medio, muchos observadores insistieron en que no habría que tratarlas como momentos del mismo movimiento global de protesta, que cada una de ellas era una reacción a una situación específica: en Egipto los manifestantes exigían libertad y democracia, algo que ya tenían las sociedades en las que había estallado el movimiento Occupy; incluso en los países musulmanes, la Primavera Árabe fue fundamentalmente distinta de la Revolución Verde de Irán porque la primera se dirigía contra un régimen autoritario corrupto y pro occidental, mientras que la segunda se dirigía contra el islamismo autoritario. Es fácil ver por qué la individualización de las protestas es un arma para los defensores del orden global existente: no existe ninguna amenaza contra el orden global como tal, sólo problemas específicos.

Aquí, sin embargo, deberíamos resucitar la antigua idea marxista de *totalidad*, en este caso, la totalidad del capitalismo global. El capitalismo global es un proceso complejo que afecta a distintos países de maneras distintas, y lo que une a las diversas protestas es que todas ellas reaccionan contra diferentes facetas de la globalización capitalista. El capitalismo global actual tiene tendencia a expandir aún más el reino del mercado, tendencia que se combina con la progresiva reducción del espacio público, la disminución de los servicios públicos (salud, educación, cultura) y un aumento del autoritarismo. Es en este contexto donde los griegos se manifiestan contra la tutela del capital financiero internacional y su propio Estado corrupto e ineficiente –cada vez menos capaz de proporcionar servicios sociales básicos–, los turcos protestan contra la comercialización del espacio público y el autoritarismo religioso, los egipcios protestaban contra un régimen autoritario corrupto apoyado por las potencias occidentales, los iraníes protestaban contra un fundamentalismo religioso corrupto e ineficaz, etc. Lo que amalgama estas protestas es que ninguna de ellas se puede reducir a una sola cuestión; todas ellas giran en torno a una combinación específica de (al menos) dos temas: uno económico más o menos radical (desde la corrupción e ineficacia hasta un abierto anticapitalismo) y uno ideológico político (desde exigir democracia a derrocar la democracia clásica multipartidista). ¿Y no se puede decir lo

mismo del movimiento Occupy Wall Street? Debajo de la profusión de proclamas (a menudo confusas), el movimiento Occupy ha tenido dos consideraciones básicas: (1) el descontento con el capitalismo *como sistema*: el problema del sistema capitalista como tal, no su corrupción particular; (2) la conciencia de que la forma institucionalizada de democracia representativa multipartidista no es suficiente para combatir los excesos capitalistas, o sea, que hay que reinventar la democracia.

El capitalismo global tiende a reducir los bienes comunes a *res nullius*, que en el derecho romano designa cualquier cosa que se puede poseer, incluso un esclavo (en oposición a un ciudadano), pero que todavía no es objeto de los derechos de ningún sujeto específico: algo que se considera propiedad sin propietario, «libre para quien pueda poseer». La paradójica expresión «propiedad sin propietario» indica la operación ideológica que subyace tras la idea de *res nullius*: es como si las cosas que todavía no son propiedad de nadie ya lo fueran en potencia, como si el hecho de ser una propiedad ya estuviera inscrito en su ser (lo mismo se puede decir de la ideología patriarcal, en la que una mujer no casada es una especie de «propiedad sin propietario» a la espera de ser «poseída» por un marido). En el derecho internacional, al *res nullius* se le denomina *terra nullius*: un Estado puede reivindicar el control de un territorio que nadie reclama cuando uno de sus ciudadanos (a menudo una expedición de exploración y/o militar) entra en él. Como era de prever, esta idea justificó la colonización: ya en el siglo XVI, la Iglesia proclamó que grandes extensiones de América y África eran *terra nullius*, afirmando que aunque los indígenas residieran en esas tierras recién descubiertas, los países cristianos civilizados tenían derecho a ocuparlas y darles un buen uso.

Naturalmente, esto no significa que, puesto que la verdadera causa de las protestas es el capitalismo global, la única solución será derrocarlo. La propia alternativa entre enfrentarse de manera pragmática con problemas particulares («la gente ahora está muriendo en Ruanda, así que olvidémonos de la lucha antiimperialista y evitemos la masacre») y esperar pacientemente a una transformación radical es falsa, porque pasa por alto el hecho de que el capitalismo global es necesariamente inconsistente: la libertad de mercado va acompañada del apoyo de los Estados Unidos a sus propios agricultores, y su prédica de las virtudes de la democracia es simultánea a su apoyo a Arabia Saudí. Esta incoherencia, esta necesidad de

romper las propias reglas, abre un espacio a intervenciones políticas genuinas: puesto que la incoherencia es necesaria, puesto que el sistema capitalista global ha de infringir sus propias reglas (la competencia del libre mercado, la democracia), el hecho de insistir en la coherencia, es decir, en principios del propio sistema, en puntos estratégicamente seleccionados en los que el sistema no puede permitirse seguir sus principios, supone un reto a todo el sistema. En otras palabras, el arte de la política consiste en insistir en una exigencia particular que, al tiempo que es completamente realista, perturba la mismísima esencia de ideología hegemónica e implica un cambio mucho más radical porque podría ser definitivamente factible y legítimo, pero es *de facto* imposible. La propuesta de Obama de que todo el mundo tuviera asistencia sanitaria fue uno de esos casos: aunque se trató de una propuesta modesta y realista, es obvio que perturbó la esencia de la ideología americana. En la Turquía actual, la simple demanda de una auténtica tolerancia multicultural (que en casi toda Europa Occidental se considera un principio evidente) posee un potencial explosivo. En Grecia, la exigencia razonable de un aparato estatal más eficaz y no corrupto, si se hace en serio, significa poner todo el Estado patas arriba. Por eso no tiene ningún valor analítico culpar al neoliberalismo de nuestros males particulares: el orden mundial actual es una totalidad concreta dentro de la cual las situaciones específicas reclaman actos específicos. Una medida (la defensa de los derechos humanos, pongamos) que es en general un tópico liberal, puede conducir a consecuencias explosivas en un contexto específico.

El lema de gran parte de la Izquierda radical de hoy parece ser: «Debemos colocarnos fuera. Ésta es una idea posmoderna. La idea es que debo sustraerme del juego del poder.»[111] Esta postura es típica del pensamiento político izquierdista francés contemporáneo, que se centra en el Estado y sus aparatos: la lucha emancipadora radical es una lucha que debe llevarse a cabo a distancia del Estado, y en última instancia en su contra. (Aquí es donde deberíamos aplicar la lección de Hegel acerca del *absoluter Gegenstoss*: es esa mismísima resistencia al Estado lo que constituye al Estado como su punto de referencia.) Lo que se suele olvidar aquí es la intuición marxista, más vigente que nunca, de que el antagonismo básico que define la sociedad actual no es la resistencia contra el Estado, sino la «lucha de clases» *dentro de la sociedad, a cierta distancia del*

Estado. En resumen, el marxismo no va directamente contra el Estado, sino más bien persigue *cambiar* la sociedad de manera que ya no necesite Estado.[112]

De manera que aun cuando la lucha emancipadora comienza como oposición al aparato estatal, tiene que cambiar su objetivo. Alain Badiou opone una nueva dialéctica «afirmativa» a (lo que él considera) la lógica dialéctica clásica de la negatividad, que de su propio movimiento engendra una nueva positividad. Para él, el punto de arranque de un proceso emancipador no debería ser la negatividad, la resistencia, la voluntad de destrucción, sino una nueva visión afirmativa que se revelara en un Acontecimiento: nos oponemos al orden existente por nuestra fidelidad a ese acontecimiento, extrayendo de él sus consecuencias. Sin este momento afirmativo, el proceso emancipador acaba necesariamente imponiendo un nuevo orden positivo que es una imitación del antiguo, incluso a veces radicalizando sus peores rasgos. Pero a esta idea «afirmativa» de la dialéctica deberíamos suponer la idea hegeliana del *proceso* dialéctico, que comienza con una idea afirmativa hacia la cual se dirige, y en ese proceso *la propia idea sufre una profunda transformación* (no sólo una adaptación táctica, sino una definición esencial), porque la propia idea queda atrapada en el proceso (sobre)determinado por su propia realización.[113] Supongamos que tenemos una revuelta motivada por un deseo de justicia: una vez la gente participa plenamente en ella, acaba siendo consciente de que para tener auténtica justicia se necesita mucho más que las limitadas demandas con que se comenzó (por ejemplo, revocar algunas leyes). Naturalmente, el problema es saber qué significa ese «mucho más». La idea pragmático-liberal es que los problemas se pueden resolver gradualmente, uno a uno. John Caputo escribió hace poco:

> Sería totalmente feliz si los políticos de extrema izquierda de los Estados Unidos fueran capaces de reformar el sistema proporcionando asistencia sanitaria universal, redistribuyendo de manera eficaz la riqueza de una manera más equitativa con una ley impositiva revisada, restringiendo de manera eficaz la financiación de las campañas electorales, concediendo el derecho de voto a todo el mundo, tratando de manera humanitaria a los trabajadores inmigrantes y llevando a cabo una política exterior multilateral que integrara el poder de los Estados Unidos en la comunidad internacional, etc., es decir, interviniera el capitalismo mediante reformas serias y de largo alcance (...). Si, después de todo eso, Badiou y Žižek se quejaran de que un Monstruo llamado Capital todavía nos acecha, me sentiría inclinado a saludar a ese Monstruo con un bostezo.[114]

Mark Manolopoulos bautizó maliciosamente esta defensa del capital con el nombre de «caputolismo».[115] El problema no es la conclusión de Caputo: si uno puede alcanzar todo eso dentro del capitalismo, ¿por qué no quedarse en él? El problema es la premisa subyacente de que es *posible* alcanzar todo eso dentro de las coordenadas del capitalismo global actual. ¿Y si los fallos específicos del capitalismo enumerados por Caputo no son más que perturbaciones accidentales pero estructuralmente necesarias? ¿Y si el sueño de Caputo es el sueño de una universalidad (el orden capitalista universal) sin sus síntomas, sin los puntos críticos en los que su «verdad reprimida» se articula?

Las protestas y revueltas actuales se basan en el solapamiento de diferentes niveles, lo que explica su fuerza: se lucha por una democracia parlamentaria «normal» contra los regímenes autoritarios; contra el racismo y el sexismo, sobre todo contra el odio dirigido contra inmigrantes y refugiados; por el Estado del bienestar contra el neoliberalismo; contra la corrupción en la política y la economía (las empresas que contaminan el entorno, por ejemplo); y por nuevas formas de democracia que vayan más allá de los rituales multipartidistas. Cuestionan el sistema capitalista global en cuanto tal e intentan mantener viva la idea de una sociedad no capitalista. Aquí hay que evitar las trampas: el falso radicalismo («Lo que importa realmente es la abolición del capitalismo parlamentario liberal, todas las demás luchas son secundarias») y el falso gradualismo («Ahora combatimos contra la dictadura militar y por la simple democracia, olvidaos de los sueños socialistas, eso vendrá después... a lo mejor»).

De este modo, la situación queda debidamente *sobredeterminada*, y se debería movilizar sin empacho la vieja distinción maoísta entre contradicciones (o más bien, antagonismos) principales y secundarias, entre el antagonismo principal en el análisis final y el antagonismo que domina ahora. Por ejemplo, hay situaciones concretas en las que insistir en el antagonismo principal significa perder la oportunidad de conseguir una victoria en la lucha actual. Sólo una política que tenga completamente en cuenta toda la complejidad de la sobredeterminación merece el nombre de *estrategia* política. Cuando tenemos que enfrentarnos a la lucha específica, la pregunta clave es: el hecho de que participemos en ella o no, ¿cómo afectará a otras luchas? La regla general es que, cuando comienza una revuelta contra un régimen opresivo y semidemocrático, como fue el caso

de Oriente Medio en 2011, es fácil movilizar grandes multitudes con eslóganes que sólo se pueden calificar como de «máxima audiencia»: por la democracia, contra la corrupción, etc. Pero, en cuanto nuestra revuelta consigue su meta directa, entonces nos acercamos a elecciones más difíciles, comprendemos que lo que realmente nos molestaba (nuestra falta de libertad, la humillación, la corrupción social, no ver la posibilidad de llevar una vida digna) prosigue con un nuevo aspecto. En Egipto, los manifestantes se libraron del opresivo régimen de Mubarak, pero la corrupción no desapareció, y la perspectiva de una vida decente se alejó aún más. Después del derrocamiento del régimen autoritario, desaparecieron los últimos vestigios de la preocupación patriarcal por los pobres, de manera que la libertad recién obtenida se reduce, de hecho, a la libertad de elegir la forma preferida de la propia miseria: la mayoría no sólo seguirán siendo pobres, sino que, para colmo, se nos dice que puesto que ahora son libres, la pobreza es su responsabilidad. En tal situación, hemos de admitir que en la meta de la revuelta hay un error, y es que esa meta no era lo bastante específica; por ejemplo, la democracia política clásica también puede servir como una forma de falta de libertad: la libertad política también puede proporcionar el marco legal de la esclavitud económica, pues los menos privilegiados se venden «libremente» a un precio de esclavitud. Así, acabamos exigiendo algo más que una simple democracia política: necesitamos una democratización de la vida económica y social. En resumen, hemos de admitir que lo que en primera instancia consideramos el fracaso de realizar plenamente el noble principio de la libertad democrática es un fracaso inherente al principio mismo. Aprender cómo la distorsión de una idea, su realización incompleta, se basa en la distorsión inmanente de esa idea es un gran paso en la educación política.

La ideología dominante moviliza todo su arsenal para impedir que lleguemos a esta conclusión radical. Nuestros dirigentes nos dicen que la libertad democrática conlleva su propia responsabilidad, que eso tiene un precio, que todavía no hemos madurado si esperamos demasiado de la democracia. De este modo, nos culpan de nuestra situación: en una sociedad libre, se nos dice, todos somos capitalistas que invertimos nuestra propia vida, y si queremos tener éxito hemos de dedicar más dinero a nuestra educación que a divertirnos. A un nivel político más directo, la política exterior de los Estados Unidos elaboró una detallada estrategia de cómo

ejercer un control de daños recanalizando una revuelta popular dentro de las restricciones parlamentario-capitalistas aceptables, algo que se consiguió con éxito en Sudáfrica después del *apartheid*, en Filipinas después de la caída de Marcos, en Indonesia tras la caída de Suharto, etc. En esta coyuntura precisa, la política emancipadora se enfrenta a su mayor reto: cómo seguir avanzando después de la primera fase de entusiasmo, cómo dar el siguiente paso sin sucumbir a la catástrofe de la tentación «totalitaria»; en resumen, como dejar de ser Mandela sin convertirse en Mugabe.

En las dos últimas décadas de su vida, a Nelson Mandela se le consideró una figura modélica a la hora de liberar a un país del dominio colonial sin sucumbir a la tentación del poder dictatorial ni a la postura anticapitalista. En pocas palabras, Mandela no era Mugabe, y Sudáfrica siguió siendo una democracia multipartidista con prensa libre y una economía efervescente perfectamente integrada en el mercado global e inmune a los precipitados experimentos sociales. Cuando se anunció la muerte de Mandela, el 5 de diciembre de 2013, su talla de hombre santo y sabio pareció confirmada para toda la eternidad: en Hollywood se han hecho películas sobre él –ha sido interpretado por Morgan Freeman, que entre otros papeles ha hecho de Dios y de al menos un presidente americano–, y las estrellas de rock y los líderes religiosos, los deportistas y los políticos, desde Bill Clinton a Fidel Castro, se han unido en su beatificación.

¿Y ésta es toda la historia? Hay dos hechos clave que quedan ocultos por este retrato hagiográfico. En Sudáfrica, la mayoría pobre sigue llevando la misma vida miserable que cuando existía el *apartheid*, y el aumento de derechos políticos y civiles queda contrarrestado por la creciente inseguridad, la violencia y el crimen. El cambio principal es que a la antigua clase dirigente blanca se le ha unido una nueva élite negra. En segundo lugar, la gente recuerda que el antiguo Congreso Nacional Africano prometió no sólo el fin del *apartheid*, sino también justicia social, incluso una especie de socialismo. Este CNA mucho más radical ha quedado gradualmente borrado de nuestra memoria. No es de extrañar que la ira vaya creciendo entre la población negra pobre.

Sudáfrica no es más que una versión del recurrente relato de la Izquierda contemporánea. Se elige un líder o un partido en medio del entusiasmo general, con la promesa de un «nuevo mundo», pero tarde o temprano se

tropieza con el dilema clave: ¿hay que atreverse a tocar los mecanismos capitalistas, o decidimos participar en ese juego? Si uno altera los mecanismos, rápidamente se ve «castigado» por la inquietud de los mercados, el caos económico y lo demás. Por eso es demasiado simple criticar a Mandela por abandonar la perspectiva socialista después del final del *apartheid*: ¿tenía otra elección? ¿Era una opción real avanzar hacia el socialismo? Resulta fácil ridiculizar a Ayn Rand, pero hay algo de verdad en el famoso «himno al dinero» que encontramos en su libro *La rebelión de Atlas*: «Hasta que no descubras que el dinero es la raíz de todo lo bueno, vas en pos de tu propia destrucción. Cuando el dinero deja de convertirse en el medio mediante el cual los hombres se relacionan, entonces éstos se convierten en herramientas de otros hombres. Sangre, látigos y armas... o dólares. Ésta es tu elección: no hay otra.»[116] ¿No dijo Marx algo parecido cuando observó que las relaciones entre la gente asumen el aspecto de relaciones entre las cosas?[117] En la economía de mercado, las relaciones entre la gente pueden dar la impresión de relaciones de libertad e igualdad mutuamente reconocidas: la dominación ya no se ejerce directamente ni es visible como tal. Lo problemático es la premisa subyacente de Rand: que la única elección es entre las relaciones de dominación y explotación directas o indirectas, y que cualquier alternativa se rechaza como utópica. No obstante, uno debería tener en cuenta que esta afirmación de Rand, por lo demás ridículamente ideológica, tiene su momento de verdad: la gran lección del socialismo de Estado es que la abolición directa de la propiedad privada y del intercambio regulado por el mercado sin formas concretas de regulación social del proceso de producción necesariamente revive las relaciones de servidumbre y dominación. Si simplemente abolimos al mercado (incluyendo la explotación en el mercado) sin reemplazarlo por una forma adecuada de organización de la producción y el intercambio comunistas, la dominación regresa con más fuerza que antes, y con ella la explotación directa.

Esta dimensión borrada apareció en mitad de las ceremonias funerarias de Mandela. Nuestras vidas cotidianas son casi siempre una mezcla de monótona rutina y sorpresas desagradables. Sin embargo, de vez en cuando ocurre algo inesperado que restalla como un rayo y hace que la vida valga la pena. Algo parecido ocurrió en el funeral por Nelson Mandela celebrado el 10 de diciembre de 2013, en el gran estadio FNB de Johannesburgo,

donde decenas de miles de personas escuchaban cómo los líderes mundiales pronunciaban sus alocuciones. Y entonces... ocurrió (o más bien, llevaba ya un rato ocurriendo antes de que nos fijáramos). De pie, junto a los dignatarios mundiales, entre ellos Barack Obama, había un negro vestido de manera formal, el intérprete para sordos, al que millones de televidentes veían en todo el mundo mientras traducía el servicio conmemorativo de Nelson Mandela a la lengua de signos. Los que estaban versados en la lengua de signos poco a poco se dieron cuenta de que algo extraño ocurría: el hombre era un farsante, se estaba inventando los signos, agitaba las manos de cualquier manera y lo que estaba haciendo no tenía ningún sentido.

Un día después, la investigación oficial reveló que el hombre, Thamsanqa Jantjie, de treinta y cuatro años, era un intérprete cualificado contratado por el Congreso Nacional Africano. En una entrevista con el *Star* de Johannesburgo, Jantjie achacó su comportamiento a un repentino ataque de esquizofrenia, para la que se medica. Le dijo al entrevistador que la culpa de que gesticulara de manera absurda durante todo el funeral se debió a un episodio esquizofrénico: no podía concentrarse, y comenzó a oír voces y a tener alucinaciones. «No pude hacer nada. Estaba sólo en una situación muy peligrosa», dijo. «Intenté controlarme y que el mundo no viera lo que estaba ocurriendo. Lo siento mucho. Es la situación en la que me encontré.» No obstante, Jantjie insistió de manera desafiante en que estaba contento con el trabajo que había hecho: «¡Desde luego! ¡Desde luego! Creo que he sido un campeón del lenguaje de signos.» Al día siguiente los acontecimientos sufrieron un giro sorprendente: la prensa informó de que Jantjie había sido arrestado al menos cinco veces desde mediados de la década de 1990, pero al parecer eludió la cárcel porque no estaba mentalmente capacitado para ser procesado. Se le acusaba de violación, robo, allanamiento de morada y daños premeditados la propiedad; en su último encontronazo con la ley, ocurrido en 2003, se enfrentó a cargos de asesinato, intento de asesinato y secuestro.

Las reacciones a este extraño episodio fueron una mezcla de carcajada (que poco a poco se reprimió como poco digna) e indignación. Naturalmente, también se planteó el problema de la seguridad: ¿cómo era posible que, a pesar de las estrictas medidas de seguridad, una persona como ésa estuviera cerca de los líderes mundiales? Lo que asomaba detrás

de esta preocupación era la idea de que la aparición de Jantjie era una especie de milagro, como si hubiera surgido de la nada, o de otra dimensión de la realidad. Esta sensación pareció quedar confirmada cuando las organizaciones de sordomudos corroboraron de manera suspicazmente repetitiva que los signos de Jantjie no significaba nada, que no correspondían a ningún lenguaje de signos existente, como para acallar la sospecha de que a lo mejor se había comunicado un mensaje oculto través de sus gestos. ¿Y si estaba haciendo señas a unos alienígenas en un lenguaje desconocido? ¿Y si –puesto que casi todo el tiempo permaneció inmóvil y sólo «tradujo» a los oradores que pronunciaron breves alocuciones, que se parecían entre sí de manera increíble– estaba repitiendo un mensaje bastante exacto en el lenguaje de signos: «Este orador simplemente está repitiendo el patético y habitual *bla bla*, no hace falta traducir los detalles.» El mismísimo aspecto de Jantjie parecía apuntar en esa dirección: no había viveza en sus gestos, ni rastro de que aquello fuera una broma pesada: llevaba a cabo sus movimientos con una calma inexpresiva, casi robótica.

La actuación de Jantjie no fue absurda: precisamente porque no transmitió ningún significado concreto, tradujo el significado en cuanto tal, el simulacro de significado. Aquellos que podemos oír y no comprendemos el lenguaje de signos asumimos que los gestos de Jantjie significaban algo, aunque no fuéramos capaces de comprenderlos. Y esto nos lleva al meollo del asunto: los traductores del lenguaje de signos, ¿realmente traducen para los que no pueden oír el lenguaje hablado? ¿No están ahí más para nosotros, para hacernos sentir bien al ver al intérprete para sordos junto al orador, y proporcionarnos la satisfacción políticamente correcta de que estamos haciendo lo correcto, prestando atención a los desfavorecidos? Recuerdo que, en las primeras elecciones «libres» de Eslovenia, en 1990, uno de los partidos de izquierdas emitió un espacio de propaganda electoral en el que el político que transmitía su mensaje iba acompañado por un intérprete (una hermosa joven) que traducía su mensaje al lenguaje de signos. Todos sabíamos que los auténticos destinatarios de su traducción no eran los sordos, sino los que podían oír: el verdadero mensaje era que el partido apoyaba a los discapacitados. Era como esos grandes espectáculos de beneficencia que en realidad no son para recaudar fondos para los niños con cáncer o las víctimas de una inundación, sino para que nosotros, la gente, creamos estar haciendo algo bueno y mostrando solidaridad.

Ahora podemos comprender por qué las gesticulaciones de Jantjie produjeron un efecto tan extraño, una vez quedó claro que no tenían sentido: lo que nos hacía ver era la verdad de la traducción del lenguaje de signos: tanto da que haya algún sordo mirando; el traductor está allí para que los que no entendemos el lenguaje de signos nos sintamos bien. ¿Y no se podría decir lo mismo de la ceremonia funeraria de Mandela? Todas las lágrimas de cocodrilo de los dignatarios fueron un ejercicio de celebración de sí mismos, y Jantjie las tradujo a lo que eran realmente: un sinsentido. Lo que los líderes mundiales celebraban era haber conseguido posponer la auténtica crisis, que les estallaría cuando los sudafricanos negros que seguían sufriendo privaciones se convirtieran en un agente político colectivo. Esas multitudes negras y pobres eran el Ausente a quien Jantjie estaba señalando, y su mensaje era: a los dignatarios les importáis un bledo. A través de esa falsa traducción, Jantjie dejó palpable la pantomima que era toda la ceremonia.

Si deseáramos permanecer fieles al legado de Mandela, deberíamos olvidarnos de las lágrimas de cocodrilo celebratorias y centrarnos en las promesas que quedaron incumplidas durante su mandato. Podemos conjeturar sin temor a equivocarnos que, debido a su indudable moral y grandeza política, era perfectamente consciente de que el mismísimo triunfo político y su elevación a la categoría de héroe universal ocultaba una amarga derrota. Su gloria universal es también un signo de que él en realidad tampoco quería trastocar el poder global.

De nuevo, el problema consiste en saber lo que significa precisamente este «mucho más» (que el cambio de la sociedad sea más profundo que el mero hecho de convertirla en una democracia liberal). Todo el mundo conoce la frase de Winston Churchill sobre la democracia, que generalmente se cita como: «La democracia es el peor sistema posible, exceptuando todos los demás.» Lo que Churchill dijo en realidad (en la Cámara de los Comunes el 11 de noviembre de 1947) no fue ni tan paradójico ni tan brillante: «Se han probado muchas formas de gobierno, y se probarán muchas más en este mundo de pecado y sufrimiento. Nadie pretende que la democracia sea perfecta ni omnisciente. De hecho, se ha dicho que la democracia es la peor forma de gobierno, exceptuando todas las otras formas que se han probado de vez en cuando.»[118] La lógica subyacente queda expresada de manera más clara si uno aplica al dicho de

Churchill la «fórmula de la sexuación» de Lacan y la reformula de la siguiente manera: «La democracia es el peor de todos los sistemas; sin embargo, en comparación con ella, cualquier otro sistema es peor.» Si uno coge todos los sistemas posibles como una totalidad y los clasifica en relación con su valor, la democracia es el peor y acaba el último; sin embargo, si se compara la democracia con cada uno de los demás sistemas, es el mejor de todos ellos.[119] ¿No nos encontramos (o eso parece) con algo parecido en el caso del capitalismo? Si uno lo analiza de manera abstracta, intentando ubicar la jerarquía de todos los sistemas posibles, parece ser el peor: caótico, injusto, destructivo. Sin embargo, si se compara de manera concreta y pragmática con cada alternativa, sigue siendo el mejor de todos ellos.

Este desequilibrio «ilógico» entre lo universal y lo particular es un indicio directo de la eficacia de la ideología. Un sondeo de opinión celebrado en los Estados Unidos a finales de junio de 2012, poco antes de que el Tribunal Supremo tomará una decisión acerca de la reforma de la cobertura sanitaria de Obama, mostró que «las grandes mayorías favorecen casi todo lo que está en la ley»: «Casi todos los americanos se oponen a la reforma del sistema sanitario del presidente Barack Obama, a pesar de que apoyan de manera contundente casi todas sus disposiciones, tal como demostró el domingo una encuesta de Reuters/Ipsos, pocos días antes de que el Tribunal Supremo decidiera si la ley debía seguir en vigor. Los resultados de los sondeos sugieren que los republicanos están convenciendo a los votantes de que rechacen la reforma de Obama, a pesar de que les gusta casi todo lo que hay en ella, como permitir que los niños permanezcan dentro del seguro de los padres hasta los veintiséis años.»[120] Aquí encontramos la ideología en su forma más pura: la mayoría quiere mantenerse fiel a su ideología y *también* que se apruebe la ley. Desean los beneficios de la reforma sanitaria, aunque rechazan su forma ideológica (que perciben como una amenaza a la «libertad de elección»): rechazan el agua, pero aceptan el H_2O, o mejor dicho, rechazan el concepto de fruta, pero quieren manzanas, ciruelas y fresas.

La fascinación del sufrimiento

Una manera de resolver (o al menos neutralizar) estas confusiones es por medio de una referencia directa al sufrimiento humano: queremos intervenir para aliviar, ¿o no? Sin embargo, todo lo que hay de falso en la idea y en la práctica de las intervenciones humanitarias se puso en evidencia en el ejemplo de Siria. Ahí tenemos un malvado dictador que utiliza gases venenosos contra su propio pueblo, pero ¿quién se opone a ese régimen? Parece que lo que quedaba de la resistencia democrática-laica ha quedado ahora más o menos ahogado en la vorágine de grupos islámicos fundamentalistas apoyados por Turquía y Arabia Saudí, con una fuerte presencia de Al Qaeda en las sombras. (Recordemos que, hace un año, uno de los principales clérigos saudíes instó a las chicas musulmanas a ir a Siria y apoyar a los rebeldes ofreciéndose para ser violadas en grupo, puesto que los rebeldes no podían satisfacer sus necesidades sexuales.)

Por lo que se refiere a Assad, la Siria que él gobernaba al menos fingía ser un Estado laico, por lo que no es de extrañar que los cristianos y otras minorías ahora tiendan más bien a ponerse de su lado contra los rebeldes sunitas. En resumen, nos enfrentamos ahora a un conflicto confuso, que se parece vagamente a la revuelta contra Gadafi en Libia: no hay intereses políticos claros, ni atisbo de una amplia coalición democrático-emancipadora, tan sólo una compleja red de alianzas religiosas y étnicas que obedecen sobre todo a la influencia de las superpotencias (los Estados Unidos y Europa Occidental por un lado, y Rusia y China por el otro). En esas condiciones, cualquier intervención militar directa significa una locura política de riesgos incalculables. ¿Y si los islamistas radicales se hacen con el poder tras la caída de Assad? ¿Y si los Estados Unidos repiten el error que cometieron en Afganistán de armar a los futuros cuadros talibanes y de Al Qaeda?

En una situación tan compleja, la intervención militar sólo se puede justificar con un oportunismo autodestructivo y corto de miras. La indignación moral que podría provocar una excusa racional que justificara la intervención («¡No podemos permitir el uso de gases venenosos contra civiles!») es falsa, y es evidente que nadie se la tomaría en serio. (Ahora sabemos que los Estados Unidos toleraron, y algo más, el uso de gases venenosos por parte de Sadam Husein contra el ejército iraní, proporcionándole fotos del enemigo tomadas vía satélite para ayudarle: ¿dónde estaba la preocupación moral, entonces?) Al enfrentarse con la

singular ética que justifica tomar partido por un grupo criminal fundamentalista contra otro, no se puede dejar de comprender la reacción de Ron Paul ante la defensa por parte de John McCain de una enérgica intervención: «Con políticos como éstos, ¿quién necesita terroristas?»[121]

La lucha en Siria, por tanto, es en definitiva falsa, un conflicto hacia el que uno debería permanecer indiferente. Lo único que hay que tener en cuenta es que esta pseudolucha prosigue a causa del Tercero ausente, una oposición radical-emancipadora fuerte, cuyos elementos eran claramente perceptibles en Egipto. En Siria no ocurre nada realmente especial, excepto que China ha dado un paso más a la hora de convertirse en la nueva superpotencia mundial, mientras sus competidores parecen impacientes por debilitarse mutuamente.

Pero volvamos al aspecto humanitario, al sufrimiento de millones de personas. A menudo, no podemos sino escandalizarnos por la excesiva indiferencia hacia el sufrimiento, incluso, y sobre todo, cuando este sufrimiento goza de una amplia cobertura en los medios de comunicación y es condenado por todos, como si fuera la mismísima indignación ante el sufrimiento lo que nos convierte en espectadores fascinados y pasivos. Recordemos, a principios de la década de 1990, el asedio de Sarajevo durante tres años, mientras la población se moría de hambre, expuesta a un permanente bombardeo y al fuego de los francotiradores. El gran enigma es el siguiente: aunque los medios de comunicación abundaban en fotos y noticias, ¿por qué las fuerzas de la ONU, la OTAN, o los Estados Unidos no llevaron a cabo la modesta intervención de *romper el asedio de Sarajevo*, e imponer un corredor a través del cual la gente y las provisiones se pudieran mover libremente? No habría costado nada: con sólo haber presionado en serio a las fuerzas serbias, se habría puesto fin al prolongado espectáculo de un Sarajevo rodeado y expuesto a una dosis de terror diaria. (En un caso parecido, Radovan Karadžić mencionó una vez, en una entrevista, la sorpresa que le produjo que las fuerzas de la OTAN no dividieran el territorio serbio de Bosnia en dos: el único paso entre la parte oriental y occidental era un estrecho camino que podría haber sido ocupado fácilmente por una pequeña unidad de paracaidistas de la OTAN, y la parte occidental del territorio serbio de Bosnia, mucho más grande, habría quedado asfixiada y se habría conquistado. También deberíamos fijarnos en lo que Karadžić dijo al principio de la guerra posyugoslava: lo que quieren

los serbios de Bosnia es la mitad del territorio en el que viven menos del 10 % de no serbios... ¡y eso es lo que consiguieron en Dayton!) Sólo hay una respuesta a este enigma, el que propuso Rony Brauman, quien, en nombre de la Cruz Roja, coordinó la ayuda a Sarajevo: la mismísima presentación de la crisis de Sarajevo como «humanitaria», la mismísima reformulación del conflicto político-militar en términos humanitarios, se mantuvo gracias a una elección eminentemente *política* (básicamente, ponerse del lado serbio en el conflicto):

> La celebración de la «intervención humanitaria» en Yugoslavia usurpó el lugar del discurso político, descalificando por adelantado cualquier debate (...). Al parecer, a François Mitterrand le resultaba imposible expresar su análisis de la guerra de Yugoslavia. Con la respuesta estrictamente humanitaria, descubrió una fuente inesperada de comunicación o, más exactamente, de maquillaje, que viene a ser más o menos lo mismo (...). Mitterrand se mostró partidario de mantener las fronteras de Yugoslavia, y se le convenció de que sólo un poder serbio fuerte estaba en posición de garantizar cierta estabilidad en esa explosiva región. Esta postura rápidamente se hizo inaceptable a los ojos de los franceses. Entre la incesante actividad y el discurso humanitario, al final fue capaz de reafirmar el inquebrantable compromiso de Francia con los Derechos Humanos, y de simular su oposición al fascismo de la Gran Serbia, al tiempo que se le daba carta blanca.[122]

Este tipo de simpatía por las víctimas, que políticamente implica apoyo a aquellos que las convierten en víctimas, no es ninguna excepción: nuestra mismísima fascinación con su sufrimiento nos paraliza, nos convierte en observadores pasivos, y ello bloquea nuestra capacidad para intervenir políticamente. Y pregunto de nuevo, ¿cómo podemos romper el hechizo de esa morbosa fascinación?

Rabia y depresión en la aldea global

Hace un siglo, G. K. Chesterton pronunció algunos comentarios útiles acerca de los movimientos que estaban en favor del cambio social:

> Preguntémonos primero qué queremos en realidad, no qué reciente decisión legal nos ha dicho lo que tenemos que querer, ni lo que las recientes filosofías lógicas han demostrado que hemos de creer, ni lo que las profecías sociales han predicho que querremos algún día (...). Si tiene que haber socialismo, que sea social; es decir, tan diferente como sea posible de los grandes departamentos comerciales de hoy en día. Un sastre realmente bueno no se hace un gabán con la tela que tiene; pide más tela. El estadista realmente práctico no se adapta a las condiciones existentes, denuncia las condiciones como inaceptables.[123]

Dicha coherencia (quizá demasiado idealizada y por tanto falsa) es lo que se halla palmariamente ausente en la rabia que se está desatando por toda Europa en la actualidad. Esta rabia, nos dice Franco Bifo Berardi:

> es impotente e intrascendente, pues la conciencia y la acción coordinada parecen fuera del alcance de la sociedad actual. Observemos la crisis europea. En toda nuestra vida jamás nos hemos enfrentado a una situación tan llena de oportunidades revolucionarias. En toda nuestra vida nos hemos visto tan impotentes. Nunca han estado tan callados los intelectuales y los militantes, tan incapaces de encontrar la manera de mostrar una nueva dirección posible.[124]

Berardi localiza el origen de esta impotencia en la extraordinaria velocidad de funcionamiento del gran Otro (la sustancia simbólica de nuestras vidas) y la lentitud de la reactividad humana (debida a la cultura, la corporalidad, las enfermedades, etc.): «el persistente dominio neoliberal ha erosionado las bases culturales de la civilización social, que constituye el núcleo progresista de la modernidad. Y esto es irreversible. Tenemos que afrontarlo.»[125] Las explosiones de rabia e impotencia dan fe de los efectos devastadores de una ideología capitalista global que combina el hedonismo individualista con un trabajo frenético y competitivo, cerrando así el espacio necesario para una acción colectiva coordinada. Recordemos la gran oleada de protestas que surgieron por toda Europa en 2011, desde Grecia y España a Londres y París. Aun cuando no había ningún programa político coherente que movilizara a los manifestantes, estas manifestaciones funcionaban como parte de un proceso educativo a gran escala: el sufrimiento y el descontento de los manifestantes se transformaba en un gran acto colectivo de movilización, cientos de miles de personas reunidas en plazas públicas, proclamando que ya habían tenido suficiente, que las cosas no podían seguir así. Sin embargo, aunque tales protestas transforman en sujetos políticos universales a los individuos que participan en ellas, se quedan en un nivel de universalidad puramente formal. Lo que estas protestas escenifican es un gesto de rechazo furioso puramente negativo, y una exigencia de justicia igualmente abstracta, y carecen de la capacidad de traducir esta exigencia en un programa político concreto. En pocas palabras, esas protestas no eran auténticos actos políticos, sino más bien exigencias abstractas dirigidas a un Otro que se espera que actúe. ¿Qué se puede hacer en esta situación, cuando las manifestaciones e incluso las elecciones democráticas no sirven de nada? Sólo la retirada, la pasividad y el abandono

de las ilusiones pueden abrir un nuevo camino: «Sólo las comunidades que confían en sí mismas y abandonan el campo de la competencia social pueden abrir un nuevo camino y una nueva esperanza.»[126]

No podemos dejar de observar la cruel ironía del contraste entre Berardi y Hardt/Negri. Estos últimos celebran el «capitalismo cognitivo» como algo que abre un camino hacia la «democracia absoluta», puesto que el objeto, la «sustancia», del trabajo inmaterial está cada vez más compuesto de relaciones sociales: «Lo que la multitud produce no son sólo bienes o servicios; la multitud también produce, y eso es más importante, comunicación, formas de vida y relaciones sociales.»[127] En resumen, la producción material es directamente biopolítica, la producción de vida social. Marx ya había recalcado que la producción material siempre es también la (re)producción de las relaciones sociales en las que se da; con el capitalismo actual, sin embargo, la producción de relaciones es el fin/objetivo inmediato de la producción: «Dichas nuevas formas de trabajo (...) presentan nuevas posibilidades para la autogestión económica, puesto que los mecanismos de cooperación necesarios para la producción están contenidos dentro del propio trabajo.»[128] La apuesta de Hardt y Negri es que esta producción directamente socializada e inmaterial no sólo provoca que los propietarios sean cada vez más superfluos (¿quién los necesita cuando la producción es directamente social, tanto en forma como en contenido?); los productores también dominan la regulación del espacio social, puesto que las relaciones sociales (la política) *es* la sustancia de su trabajo: la producción económica se convierte en producción política, en la producción de la propia sociedad. Esto abre el camino a una «democracia absoluta», permitiendo que los productores regulen directamente sus relaciones sociales, evitando la representación democrática. La ilusión que opera en este caso fue formulada de manera sucinta por Althusser cuando observó que Marx nunca consiguió renunciar a la «idea mítica del comunismo como *modo de producción sin relaciones de producción;* en el comunismo, el libre desarrollo de los individuos ocupa el lugar de las relaciones sociales en el modo de producción».[129] ¿No es también esta idea del comunismo «como modo de producción sin relaciones de producción» lo que estimula a Negri y Hardt? Cuando las relaciones sociales (incluyendo las relaciones de producción) son producidas directamente por la producción social, ya no son auténticas relaciones sociales (es decir, un

marco estructural, dado de antemano, dentro del cual tiene lugar la producción social), sino que se convierte en algo directamente planificado y producido, y, como tal, totalmente transparente. Esta postura encuentra su expresión más clara en el movimiento aceleracionista, basado en la premisa de que la única reacción política radical al capitalismo no consiste en protestar, perturbarlo o criticarlo, ni en resistir en nombre de antiguas formas de vida comunitaria amenazada por el poder destructor del capitalismo, ni en esperar su fallecimiento a manos de sus propias contradicciones, sino en acelerar sus tendencias desarraigadoras, alienadoras, decodificadoras, ensimismadoras.[130]

La conclusión de Berardi es exactamente la contraria: lejos de fomentar la transparencia potencial de la vida social, el «capitalismo cognitivo» actual hace que sea más impenetrable que nunca, socavando las mismísimas condiciones subjetivas de cualquier forma de solidaridad colectiva del «cognitariado».[131] Lo que resulta aquí sintomático es la manera en que el mismo aparato conceptual conduce a dos conclusiones radicalmente opuestas. Berardi nos advierte en contra de lo que él denomina el «evangelio de la desterritorialización hiperdinámica» deleuziana; para él, si no somos capaces de salirnos de la compulsión del sistema, la brecha entre la dinámica genética impuesta por el sistema y nuestras limitaciones corporales y cognitivas tarde o temprano conduce a la depresión. Berardi lo afirma a propósito de Felix Guattari, el amigo de Deleuze que predicaba el evangelio teórico de la desterritorialización hiperdinámica al tiempo que sufría prolongados períodos de depresión:

> De hecho, el problema de la depresión y el agotamiento en ningún momento es elaborado de manera explícita por Guattari. De aquí un problema crucial de la teoría del deseo: el rechazo del problema de los límites en la esfera orgánica (...). El concepto del «cuerpo sin órganos» apunta a la idea de que el organismo no es algo que se pueda definir, sino un proceso en el que uno se excede, va más allá del umbral, «se convierte en otro». Éste es el punto crucial, pero también resulta peligroso (...). ¿Qué cuerpo, qué mente va a sufrir una transformación y volverse otro? ¿Qué invariante subyace tras el proceso de convertirse en otro? Si quieres responder a esta pregunta, tienes que admitir la muerte, la finitud y la depresión.[132]

La depresión, la finitud y el agotamiento no son categorías empírico-psicológicas, sino que indican una limitación básica ontológica. Cuando Berardi habla de depresión, lo hace en relación con la interpretación propiamente dicha, es decir, una reacción del animal humano a la Causa que

se dirige a nosotros, en concreto en relación con la interpelación capitalista tardía, pero *también* en relación con la movilización emancipadora. La crítica de la representación política como una alienación que nos deja pasivos (en lugar de permitir a los demás hablar en su nombre, la gente debería organizarse directamente en asociaciones) alcanza aquí su límite. La idea de organizar completamente la sociedad como una red de asociaciones es una utopía que oculta una triple imposibilidad:[133]

– hay numerosos casos en los que representar a otros (hablar en nombre de ellos) es una necesidad; resulta cínico afirmar que las víctimas de la violencia en masa, desde Auschwitz a Ruanda (y los enfermos mentales, los niños, etc., por no mencionar a los animales que sufren), deberían organizarse y hablar por sí mismas;

– cuando conseguimos de manera eficaz una movilización de centenares de miles de personas que se organizan de manera horizontal (plaza Tahrir, el parque Taksim Gezi...), no deberíamos olvidar que siguen siendo una minoría, y que la mayoría silenciosa siempre permanece fuera, no representada (así es como, en Egipto, esta mayoría silenciosa derrotó a la multitud de la plaza Tahrir y eligió a los Hermanos Musulmanes);

– el compromiso político permanente posee una duración limitada: al cabo de un par de semanas, o rara vez meses, la mayoría abandona, y el problema consiste en salvaguardar los resultados del levantamiento en ese momento, cuando las cosas regresan a la normalidad.

¿Implica todo esto una rendición resignada a la estructura de poder hegemónica? No. No hay nada inherentemente «conservador» en hartarse de las habituales exigencias izquierdistas radicales de una movilización y participación activa permanentes, exigencias que siguen la lógica del superego: cuanto más las obedecemos, más culpables nos sentimos. La batalla hay que ganarla *aquí:* en el dominio de la pasividad de los ciudadanos, cuando las cosas regresan a la normalidad a la mañana siguiente de las extáticas revueltas; resulta (relativamente) fácil encontrar un gran espectáculo extático de sublime unidad, pero la gente corriente, ¿cómo notará la diferencia en su vida cotidiana? No es de extrañar que los conservadores estén encantados con que de vez en cuando se desaten

sublimes estallidos de indignación: recuerdan a la gente que nada puede cambiar de verdad, que al día siguiente las cosas vuelven a la normalidad.

Y hay más: la propia naturaleza está hoy en desorden, no sólo porque supere nuestras capacidades cognitivas, sino sobre todo porque no somos capaces de dominar los efectos de nuestra propia intervención en ella: ¿quién sabe cuáles serán las consecuencias últimas de la ingeniería biogenética o del calentamiento global? La sorpresa la aportamos nosotros mismos, y se refiere a la opacidad de cómo encajamos en esa imagen. En este contexto uno debería comprender la tesis de Jacques-Alain Miller: *«Il y a un grand désordre dans le réel»* («Hay un gran desorden en lo real»).[134] Así es como Miller caracteriza la manera en que la realidad se nos aparece cuando experimentamos plenamente el impacto de dos agentes fundamentales: la ciencia moderna y el capitalismo. La naturaleza como lo real en lo que todo, desde las estrellas al sol, siempre regresa al lugar que le es propio, como ámbito de grandes y fiables ciclos y de leyes estables que los regulan, se ve sustituida por una realidad completamente contingente, una realidad fuera de la Ley, una realidad que permanentemente revoluciona sus propias reglas, una realidad que resiste cualquier inclusión en un Mundo (universo de significado) totalizado, y por eso Badiou caracteriza el capitalismo como la primera civilización sin mundo.

¿Cómo deberíamos reaccionar ante esta constelación? ¿Deberíamos asumir una postura defensiva y buscar un nuevo límite, el regreso a un nuevo equilibrio (o mejor dicho, su invención)? Esto es lo que pretende la bioética en relación con la biotecnología, y el motivo por el que forman pareja: la biotecnología busca nuevas posibilidades de intervención científica (manipulación genética, clonación) y la bioética impone limitaciones morales a lo que nos permite hacer la biotecnología. Como tal, la bioética no es inmanente a la práctica científica; interviene en esta práctica desde fuera, imponiéndole una moralidad externa. Pero ¿no es precisamente la bioética una traición a la ética inmanente del esfuerzo científico, a la ética de «no transigir en tu deseo científico y dejar que siga inexorablemente su camino»? El eslogan de los manifestantes de Porto Alegre, «Un nuevo mundo es posible», también propone un nuevo límite, y en este punto incluso la ecología proporciona un nuevo límite («No podemos seguir explotando la naturaleza, ésta no lo tolerará, se destruirá»). ¿O deberíamos seguir el ya mencionado camino opuesto (de Deleuze y

Negri, entre otros) y postular que el desorden capitalista todavía está demasiado ordenado y obedece la ley capitalista de la apropiación de la plusvalía, de manera que la tarea no es limitarlo, sino empujarlo más allá de sus límites? En otras palabras, ¿deberíamos arriesgarnos a una paráfrasis del conocido lema de Mao: hay desorden en lo real, por lo que la situación es excelente? Quizá el camino a seguir sea éste, aunque no exactamente en el sentido defendido por Deleuze y Negri en su celebración de la desterritorialización. Miller afirma que lo Real puro y sin ley resiste la comprensión simbólica, de manera que deberíamos ser siempre conscientes de que nuestros intentos de conceptualizarlo son meras aproximaciones, elucubraciones defensivas, pero ¿y si todavía hay un *orden* subyacente que genera este desorden, una matriz que proporciona sus coordenadas? Esto es lo que explica la uniformidad repetitiva de la dinámica capitalista: cuanto más cambia, menos se transforma. Y por eso también el reverso de la imponente dinámica capitalista es un orden claramente reconocible de dominación jerárquica.

«Mamihlapinatapai»

Deberíamos seguir a T. J. Clark[135] en su rechazo de la idea escatológica del Futuro que el marxismo heredó de la tradición cristiana, y cuya versión más concisa nos la proporcionaron los conocidos versos de Hölderlin: «Pero donde reside el peligro, crece también el poder salvífico.» Quizá ahí reside la lección de las aterradoras experiencias de la Izquierda en el siglo XX, la experiencia que nos impele a regresar de Marx a Hegel, es decir, de la escatología revolucionaria marxista a la visión trágica de Hegel de una historia que permanece para siempre radicalmente abierta, puesto que el proceso histórico siempre redirige nuestra actividad en una dirección inesperada. Quizá la Izquierda debería aprender a asumir plenamente la «alienación» básica del proceso histórico: no podemos controlar las consecuencias de nuestros actos, y no porque seamos simples marionetas en manos de un secreto Amo del Destino que las maneja, sino precisamente por la razón opuesta: no existe ningún gran Otro, no existe ningún agente de la responsabilidad total que pueda tener en cuenta las consecuencias de nuestros actos. Esta aceptación de la «alienación» de ninguna manera

entraña una distancia finita; implica una posición completamente comprometida consciente de los riesgos: no somos los instrumentos de ninguna Necesidad histórica superior que garantice el resultado final de nuestras intervenciones. Desde este punto de vista, nuestra desesperación ante la encrucijada presente surge bajo una nueva luz: tenemos que renunciar a ese esquema escatológico que subyace tras nuestra desesperación. Nunca habrá una Izquierda que transforme mágicamente confusas revueltas y protestas en un gran Proyecto de Salvación coherente; todo lo que tenemos es nuestra actividad, expuesta a los riesgos de la historia contingente. Franco Berardi lo expresó de manera contundente a propósito de los sucesos actuales de Grecia: «Rechazo toda consideración de lo que ocurre en este momento. En cierto modo rechazo de manera consciente la posibilidad de que el mundo actual pueda mejorar, pues hemos de carecer de toda esperanza si queremos ver nuevas posibilidades.»[136]

¿Significa esto que hemos de abandonar sin más el tema (y la experiencia) de «vivir el fin de los tiempos», de acercarnos al punto apocalíptico de no retorno de «cuando las cosas ya no pueden seguir así por más tiempo»? ¿Que debemos reemplazarlo por una visión «posmetafísica», feliz y liberal-progresista de modestas intervenciones pragmáticas, arriesgadas pero cautas? No, la cuestión es separar la experiencia apocalíptica de la escatología: ahora nos estamos acercando a un punto-cero –desde el punto de vista ecológico, económico y social–; las cosas cambian, y el cambio será más radical si no hacemos nada, pero no nos espera ningún giro escatológico que apunte hacia el acto de Salvación global. En la política, un auténtico Acontecimiento no es el Acontecimiento tradicional que los marxistas esperan (el gran Despertar del Sujeto revolucionario), sino algo que ocurre como suceso secundario inesperado. Recordemos cómo, apenas meses antes del alzamiento revolucionario de 1917 en Rusia, Lenin pronunció una charla ante la juventud socialista suiza en la que afirmó que su generación quizá fuera la primera en presenciar una revolución socialista, dentro de un par de décadas.

Concluyamos regresando a las protestas de dos países vecinos, Grecia y Turquía. A primera vista, podrían parecer completamente distintas: Grecia está atrapada en la ruinosa política de austeridad, mientras que Turquía disfruta de una prosperidad económica y está emergiendo como nueva

superpotencia regional. Pero ¿y si cada Turquía genera y contiene su propia Grecia, sus propias islas de miseria? En una de sus «Elegías de Hollywood», Brecht escribió acerca de esa aldea, tal como él la llama:

> La aldea de Hollywood se planificó según la idea
> que la gente de este lugar tiene del cielo. En este lugar
> han llegado a la conclusión de que Dios,
> que exige un cielo y un infierno, no necesita
> planificar dos establecimientos sino
> sólo uno: el cielo. A los que
> no alcanzan el éxito de la prosperidad
> les sirve de infierno.[137]

¿Se puede decir lo mismo hoy en día de la aldea global, tomando ejemplo aldeas como Qatar y Dubái, rebosantes de sofisticación para los ricos, y donde los trabajadores inmigrantes viven en condiciones casi de esclavitud? No es de extrañar, entonces, que una mirada más atenta revele la semejanza subyacente entre Turquía y Grecia: la privatización, el cierre de espacios públicos, el desmantelamiento de los servicios sociales, el aumento de las políticas autoritarias (comparemos la amenaza de cerrar la televisión pública de Grecia con las señales de censura en Turquía). En este nivel elemental, los manifestantes de Turquía y Grecia participan de la misma lucha. El verdadero acontecimiento habría sido, pues, coordinar ambas luchas, rechazar las tentaciones «patrióticas», rechazar los intereses de los demás (el hecho de que Grecia y Turquía sean enemigos históricos) y organizar manifestaciones comunes de solidaridad.

Quizá el mismísimo futuro de las protestas dependa de la capacidad de organizar dicha solidaridad global. La lengua fuengiana, que se habla en partes de Chile, posee la asombrosa palabra *mamihlapinatapai*: una mirada compartida entre dos personas –pongamos, en nuestro caso, entre un manifestante griego y otro turco– que están interesadas en establecer contacto, aunque ninguna está dispuesta a dar el primer paso. Pero alguien tendrá que arriesgarse y hacerlo. Y los actuales acontecimientos de Ucrania deberían interpretarse bajo esta luz.

Lenin en Ucrania

En las noticias televisivas que informaban de las masivas protestas de Kiev contra el gobierno de Yanukóvich, vimos una y otra vez cómo los furiosos manifestantes derribaban las estatuas de Lenin. Esos furiosos ataques eran comprensibles, en la medida en que las estatuas de Lenin funcionaban como símbolo de la opresión soviética, y la Rusia de Putin se percibe como continuadora de la política soviética de subyugar a los países vecinos a la dominación rusa. Uno debería tener en cuenta el momento histórico preciso en que las estatuas de Lenin comenzaron a proliferar en la Unión Soviética: antes de 1956, eran mucho más numerosas las estatuas de Stalin, y sólo a partir de ese año, después de que se denunciaran sus crímenes en el XX Congreso del Partido Comunista, las estatuas de Stalin fueron sustituidas en masa por las de Lenin, que se convirtió literalmente en un doble de Stalin, tal como queda claro en la extraña transformación de la primera plana de *Pravda*, el órgano oficial soviético, ocurrida en 1962:

> Lenin apareció en la cabecera de *Pravda* en 1945 (quizá se podría sugerir que apareció para reafirmar la autoridad de Stalin sobre el Partido, a la vista de la fuerza potencialmente perturbadora de los soldados que regresaban, que habían visto la muerte y la Europa burguesa, y a la luz de los mitos que circulaban de que Lenin había advertido de los peligros de Stalin en su lecho de muerte). En 1962 –al año siguiente de que en el XXII Congreso del Partido Comunista se denunciaran públicamente los crímenes de Stalin–, de repente aparecieron en la cabecera dos imágenes de Lenin, como es si ese extraño Lenin doble cubriera la falta del «otro líder», ¡que en realidad nunca había estado allí![138]

¿Por qué imprimir dos perfiles idénticos de Lenin uno junto al otro? En esta extraña repetición, Stalin estaba en cierto modo más presente que nunca en su ausencia, pues esa sombría presencia era la respuesta a la pregunta evidente: «¿Por qué hay dos Lenin en lugar de uno?»

No obstante, había una profunda ironía al ver a los ucranianos derribar las estatuas de Lenin como signo de su voluntad de romper con la dominación soviética y afirmar su soberanía nacional: la edad de oro de la identidad nacional de Ucrania no tuvo lugar con la Rusia zarista (donde la afirmación de Ucrania como nación se vio frustrada), sino en la primera década de la Unión Soviética, cuando se estableció su plena identidad nacional. Aquí tenemos un párrafo de la Wikipedia acerca de la Ucrania de la década de 1920:

La revolución que llevó al poder al Partido Socialista devastó Ucrania, dejando más de 1,5 millones de muertos y cientos de miles de personas sin hogar; además, la Ucrania soviética tuvo que enfrentarse a la hambruna de 1921. Viendo a la sociedad exhausta, el gobierno soviético siguió siendo muy flexible durante la década de 1920. Así, la cultura nacional y el idioma ucraniano disfrutaron de un renacimiento, ya que la «ucranización» se convirtió en una aplicación local de la política soviética de la *Korenización* (literalmente, «indigenización»). Los bolcheviques también se comprometieron a introducir la atención a la salud, la educación y la seguridad social con múltiples ventajas, así como el derecho al trabajo y la vivienda. Los derechos de la mujer se incrementaron considerablemente a través de nuevas leyes que pretendían eliminar las desigualdades sociales. La mayoría de estas políticas fueron bruscamente suprimidas a comienzos de la década de 1930, después de que Iósif Stalin consolidara gradualmente su poder para convertirse en el líder del Partido Comunista y en el dictador *de facto* de la Unión Soviética.

Esta «indigenización» siguió los principios formulados por Lenin en términos muy poco ambiguos:

El proletariado no puede sino rebelarse contra el hecho de que las naciones oprimidas queden retenidas por la fuerza dentro de los límites de un estado dado, y esto es exactamente lo que significa la lucha por la autodeterminación. El proletariado debe exigir el derecho a una secesión política para las colonias y para las naciones que «su propia» nación oprime. Y si no lo hace, el internacionalismo proletario se convertirá en una expresión sin sentido; la confianza mutua y la solidaridad de clase de los trabajadores de las naciones opresoras y oprimidas será imposible.[139]

Lenin permaneció fiel a esta postura hasta el final: inmediatamente después de la Revolución de Octubre se enzarzó en una polémica con Rosa Luxemburgo, que defendía conceder plena soberanía a las naciones pequeñas sólo si las fuerzas progresistas predominaban en el nuevo estado, mientras que Lenin abogaba por el derecho incondicional a la secesión, aun cuando los «malos» tomaran el poder en el nuevo Estado. En esta última lucha contra el proyecto de Stalin de una Unión Soviética centralizada, Lenin abogó de nuevo por el derecho incondicional de las naciones pequeñas a la secesión (en este caso, estaba en juego Georgia), haciendo hincapié en la soberanía plena de las entidades nacionales que componían el Estado soviético. No es de extrañar que, el 27 de septiembre de 1922, en una carta a los miembros del Politburó, Stalin acusara abiertamente a Lenin de «liberalismo nacional». La dirección en que apuntaba Stalin queda clara por cómo sugirió promulgar esa decisión: proclamando sin más el gobierno de la Rusia soviética como el gobierno de las otras cinco repúblicas (Ucrania, Bielorrusia, Azerbaiyán, Armenia y Georgia):

> Si la presente decisión queda confirmada por el Comité Central del Partido Comunista Ruso, no se hará pública, sino que se comunicará a los comités centrales de las repúblicas para que circule entre los órganos soviéticos, los comités ejecutivos centrales o los Congresos de los Sóviets de las susodichas repúblicas antes de la convocatoria del Congreso de los Sóviets de toda Rusia, donde se manifestará el deseo de estas repúblicas.[140]

La interacción de la autoridad superior (el Comité Central) con su base quedó abolida, de manera que la autoridad superior pudo imponer su voluntad, y, para colmo, la relación se invirtió: el Comité Central decidió lo que las bases tenían que pedirle a la autoridad superior, como si fuera su propio deseo. Recordemos el caso más flagrante de una escenificación parecida, ocurrido en 1939, cuando los tres estados bálticos solicitaron libremente unirse a la Unión Soviética, que les concedió su deseo. Lo que hizo Stalin a principios de la década de 1930 fue simplemente un regreso a la política prerrevolucionaria (por ejemplo, como parte de este giro, la colonización rusa de Siberia y el Asia musulmana ya no fue condenada como expansión imperialista, sino que se celebró como la introducción de la modernización progresista que pondría en marcha la inercia de esas sociedades tradicionales). Y la política exterior de Putin es sin duda una clara continuación de la línea zarista-estalinista. Según Putin, después de la Revolución Rusa de 1917, fueron los bolcheviques quienes perjudicaron los intereses de Rusia:

> Los bolcheviques, por ciertas razones –que Dios los juzgueañadieron grandes zonas del histórico sur de Rusia a la República de Ucrania, y lo hicieron sin tener en cuenta la composición en mitad de la población, y estas zonas forman en la actualidad el sureste de Ucrania.[141]

No es de extrañar que ahora volvamos a ver retratos de Stalin en los desfiles militares y las celebraciones públicas, mientras que Lenin ha sido eliminado. En una gran encuesta de opinión llevada a cabo hace unos años, Stalin fue votado como el tercer ruso más importante de todos los tiempos, mientras que a Lenin ni se le vio. A Stalin no se le celebra como comunista, sino por haber restaurado la grandeza de Rusia después de la «desviación» antipatriótica de Lenin. Recientemente Putin ha utilizado el término *Novorussiya* (Nueva Rusia) para las regiones surorientales de Ucrania, resucitando un término que no se utilizaba desde 1917. El trasfondo leninista, aunque reprimido, continuó existiendo en la oposición clandestina

comunista a Stalin. Los críticos comunistas del estalinismo sin duda se hacían muchas ilusiones, pero, tal como ha señalado Christopher Hitchens, mucho antes de Solzhenitsyn, «las cuestiones cruciales referentes al Gulag ya fueron planteadas por los opositores de izquierdas, desde Boris Souvarine hasta Victor Serge, pasando por C. L. R. James, en tiempo real y con gran riesgo. Estos herejes valerosos y clarividentes de algún modo han sido borrados de la historia (esperaban algo peor que eso, y a menudo lo recibieron)».[142] Este movimiento crítico a gran escala fue inherente al movimiento comunista, en claro contraste con el fascismo. Hitchens escribe: «nadie se va a molestar en discutir si el fascismo podría haber dado mejores resultados en condiciones más propicias. Y no había disidentes en el Partido Nazi que arriesgaran sus vidas argumentando que el Führer había traicionado la verdadera esencia del Nacionalsocialismo.»[143] Precisamente a causa de la tensión inmanente en el mismísimo núcleo del movimiento comunista, los que corrían más peligro en la Unión Soviética en la época de las terribles purgas de la década de 1930 eran los que estaban situados en lo más alto de la *nomenklatura*: en pocos años, el 80 % de los miembros del Comité Central y del Estado Mayor del Ejército Rojo fueron fusilados.[144] Además, no se debería subestimar el potencial totalitario, como tampoco la auténtica brutalidad del Ejército Blanco contrarrevolucionario durante la guerra civil. De haber vencido, afirma Hitchens (repitiendo una teoría ya formulada por Trotski):

> la palabra más habitual para referirse al fascismo habría sido rusa, no italiana. *Los protocolos de los sabios de Sión* llegaron a Occidente gracias a la migración de los rusos blancos (...). El general de división William Graves, que comandaba la Fuerza Expedicionaria Estadounidense durante la invasión de Siberia de 1918 (un suceso completamente eliminado de todos los libros de texto estadounidenses) comentó en sus memorias el antisemitismo dominante y letal que imperaba en el ala derecha rusa, y añadió: «Dudo que la historia nos muestre ningún país del mundo donde en los últimos cincuenta años se hayan cometido asesinatos con mayor impunidad, con menos peligro de recibir ningún castigo, que en Siberia durante la dictadura de Kolchak.»[145]

No es de extrañar que a Kolchak se le celebrara hace poco como honorable patriota y soldado ruso en un gran biopic, *El almirante* (2008), dirigido por Andréi Kravchuk. Y, como si se hiciera eco de su turbio pasado, toda la Derecha neofascista europea (en Hungría, Francia, Italia y Serbia) apoya firmemente la actual crisis ucraniana, negando que los rusos presentaran el referéndum de Crimea como una elección entre la

democracia rusa y el fascismo ucraniano. Los actuales sucesos en Ucrania –las masivas protestas que derribaron a Yanukóvich y su régimen– hay que comprenderlos con una defensa contra el sombrío legado resucitado por Putin: fueron provocados por la decisión del gobierno ucraniano de dar prioridad a las buenas relaciones con Rusia por encima de la integración de Ucrania y la Unión Europea. Como era de prever, muchos izquierdistas antiimperialistas reaccionaron a la noticia con su habitual condescendencia hacia los pobres ucranianos: lo engañados que estaban por seguir idealizando Europa, y el que no vieran que el viejo continente está en declive, y que unirse a la Unión Europea simplemente convertiría Ucrania en una colonia económica de Europa Occidental, y que tarde o temprano acabaría igual que Grecia. Lo que estos izquierdistas ignoran es que los ucranianos no estaban ciegos a la realidad de la Unión Europea, y eran plenamente conscientes de sus problemas y discrepancias: su mensaje era simplemente que su situación es mucho peor. Los problemas de Europa siguen siendo los de un rico: recordemos que, a pesar de la terrible situación de Grecia, los refugiados africanos siguen llegando en masa, provocando la ira de los autoproclamados patriotas.

¿Deberíamos, entonces, apoyar sin más el lado ucraniano del conflicto? Incluso hay una razón «leninista» para hacerlo. En sus últimos escritos, mucho después de renunciar a la utopía de *El Estado y la revolución*, podemos percibir la silueta de un proyecto modesto y «realista» de lo que debería hacer el gobierno bolchevique. El subdesarrollo económico y el atraso cultural de las masas rusas significaba que era imposible que Rusia «pasara directamente al socialismo»; todo lo que podía hacer el poder soviético era combinar la política moderada del «capitalismo de Estado» con una intensa educación cultural de las apáticas masas campesinas: *no* un lavado de cerebro base de «propaganda comunista», sino una imposición gradual y paciente de principios civilizados y desarrollados. Escribe Lenin que los hechos y las cifras revelan «la gran cantidad de trabajo preparatorio urgente que todavía tenemos que hacer para alcanzar el nivel de un país civilizado normal de Europa Occidental (...). Debemos tener en cuenta la ignorancia semiasiática de la que todavía no nos hemos librado».[146] ¿No podemos ver la referencia a «Europa» de los manifestantes ucranianos como señal de que su meta es también «alcanzar el nivel de un país civilizado normal de Europa Occidental»?

Pero aquí es donde las cosas se complican rápidamente: ¿qué representa exactamente «Europa» para los manifestantes ucranianos? No se puede reducir a una sola idea: incluye elementos nacionalistas e incluso fascistas, y también la idea de lo que Étienne Balibar denomina *égaliberté*, libertad en la igualdad, la singular aportación de Europa al imaginario político global, aun cuando en la actualidad se vea cada vez más traicionado por las instituciones europeas y la propia población. Entre estos dos polos, hay también una cándida confianza en el capitalismo europeo liberaldemocrático. Lo que Europa debería ver en las protestas de Ucrania son sus mejores y sus peores aspectos. Pero para verlo claramente, Europa tiene que mirar fuera de sí misma, en dirección a Ucrania.

La Derecha nacionalista ucraniana es un ejemplo de lo que ocurre hoy en día desde los Balcanes a Escandinavia, desde los Estados Unidos a Israel, desde África central a la India: asoma una nueva Edad Oscura, en la que estallan las pasiones étnicas y religiosas, y los valores de la Ilustración retroceden. Estas pasiones acechan continuamente en la oscuridad, pero la novedad es la absoluta desvergüenza con la que aparecen. En mitad de 2013, se anunciaron dos protestas públicas en Croacia, un país sumido en una profunda crisis económica, con altas tasas de desempleo y una profunda sensación de desesperación entre la gente: los sindicatos intentaron organizar una concentración en apoyo de los derechos de los trabajadores, mientras los nacionalistas de derechas iniciaban un movimiento de protesta contra el uso del alfabeto cirílico en los edificios públicos de las ciudades con minoría serbia. Los sindicatos convocaron a unos cuantos centenares de personas en una gran plaza de Zagreb, mientras que los nacionalistas consiguieron movilizar a centenares de miles de personas, movilización que se repitió para protestar contra el matrimonio gay. Resulta fundamental ver esta regresión ética como el reverso del desarrollo explosivo del capitalismo global: son las dos caras de la misma moneda.

La expresión alemana *rückgängig machen* («cancelación retroactiva», hacer como si algo no hubiera ocurrido) le va como anillo al dedo a este proceso. Imaginemos una sociedad que ha integrado plenamente en su sustancia ética los grandes axiomas modernos de libertad, igualdad, derechos democráticos, el deber de una sociedad de proporcionar educación y asistencia sanitaria básica a todos sus miembros y ha convertido el racismo y el sexismo en algo inaceptable y ridículo. No habría necesidad

alguna de rebatir el racismo, puesto que cualquiera que lo defendiera abiertamente sería percibido de inmediato como un raro y un excéntrico al que no hay que tomar en serio. Pero entonces, paso a paso, aunque de puertas afuera la sociedad sigue fiel a estos axiomas, de hecho están privados de sustancia. He aquí un ejemplo reciente: en el verano de 2012, Viktor Orbán, el primer ministro húngaro derechista, dijo que había que construir un nuevo sistema económico en Europa Central:

> y esperemos que Dios nos ayude y no tengamos que inventar un nuevo tipo de sistema político que sustituya a la democracia para lograr la supervivencia económica (...). La cooperación es una cuestión de fuerza, no de intención. Quizá hay países donde las cosas no funcionan así, por ejemplo los países escandinavos, pero un pueblo caótico y semiasiático como nosotros sólo se puede mantener unido mediante la fuerza.[147]

La ironía de estas líneas no les pasó por alto a algunos antiguos disidentes húngaros: cuando el ejército soviético entró en Budapest para aplastar el levantamiento anticomunista de 1956, el mensaje que los sitiados líderes húngaros enviaron repetidamente a Occidente fue: «Estamos defendiendo Europa.» (Contra los comunistas asiáticos, naturalmente.) Ahora que el comunismo se ha desplomado, el gobierno cristiano-conservador pinta como su peor enemigo la democracia liberal multicultural y consumista que representa en la actualidad Europa Occidental, y reclama un nuevo orden comunitario más orgánico que sustituya a la «turbulenta» democracia liberal de las últimas dos décadas. Orbán ya ha expresado su simpatía por «el capitalismo con valores asiáticos», de manera que si continúa la presión europea sobre Orbán, es fácil imaginarlo mandando un mensaje a Oriente: «¡Estamos defendiendo Asia!»

El populismo antiinmigración actual ha reemplazado la barbarie directa por una barbarie con rostro humano. Es una regresión del amor cristiano al prójimo a la idea pagana de poner nuestra tribu (griegos, romanos) por encima del bárbaro Otro. Aun cuando éste se disfrace de defensa de valores cristianos, es la mayor amenaza al legado cristiano. Hace un siglo G. K. Chesterton retrató con claridad el callejón sin salida en el que se encontraban los críticos de la religión: «Los hombres que comienzan a combatir la Iglesia en nombre de la libertad y la humanidad acaban abandonando la libertad y la humanidad sólo con que les dejen combatir a la Iglesia (...). Los secularistas no han destruido las cosas divinas; pero los

secularistas han destruido las cosas seculares, si es que eso les sirve de consuelo.»[148] ¿No se puede decir lo mismo de los que defienden la religión? ¿Cuántos fanáticos defensores de la religión no comenzaron atacando ferozmente la cultura laica contemporánea y acabaron renunciando a cualquier experiencia religiosa significativa? De manera parecida, muchos guerreros liberales están tan dispuestos a combatir el fundamentalismo antidemocrático que acabarán abandonando la libertad y la democracia sólo con que les dejen combatir el terror. Si los «terroristas» están dispuestos a destruir este mundo porque aman otro, nuestros guerreros contra el terror están dispuestos a destruir su propio mundo democrático por el odio que sienten hacia el Otro Musulmán. Algunos de ellos aman tanto la dignidad humana que están dispuestos a legalizar la tortura –la degradación extrema de la dignidad humana– para defenderla. ¿Y no se puede decir lo mismo del reciente aumento de los defensores de Europa contra la amenaza de la inmigración? En su celo por proteger el legado judeocristiano, los nuevos celotas están dispuestos a renunciar al auténtico núcleo del legado cristiano. La auténtica amenaza de Europa son ellos, los defensores de Europa antiinmigración, y no las multitudes de inmigrantes que supuestamente esperan para invadirla.

Una de las señales de esta regresión es la reclamación, por parte de la nueva Derecha europea, de una visión más «equilibrada» de los dos extremismos, el de derechas y de izquierdas: se nos reitera que deberíamos tratar la extrema Izquierda (el comunismo) en gran parte como Europa trató la extrema Derecha después de la Segunda Guerra Mundial (a los fascistas y nazis derrotados). Pero este nuevo «equilibrio» está fuertemente desequilibrado: equiparar fascismo y comunismo favorece en secreto al fascismo, tal como puede verse en una serie de argumentos, como la idea de que el fascismo copió el comunismo, que lo precedió: antes de ser fascista, Mussolini fue socialista, e incluso Hitler fue nacionalsocialista; los campos de concentración y los genocidios se podían encontrar en la Unión Soviética una década antes de que los nazis utilizaran los mismos medios; la aniquilación de los judíos tiene un claro precedente en la aniquilación de los enemigos de clase, etc. El propósito de esta argumentación es que un fascismo moderado fue una respuesta justificada a la amenaza comunista (una afirmación llevada a cabo hace mucho tiempo por Ernst Nolte al defender la colaboración de Heidegger con el nazismo en 1933). En

Eslovenia, la derecha defiende la rehabilitación de la Guardia Nacional anticomunista que combatió a los partisanos durante la Segunda Guerra Mundial: se enfrentaron a la difícil elección de colaborar con los nazis a fin de evitar el Mal mayor y absoluto del comunismo. Pero lo mismo se podría decir de los nazis (o al menos de los fascistas): hicieron lo que hicieron para impedir el Mal absoluto del comunismo.[149]

¿Qué hemos de hacer en esta situación? La corriente dominante liberal nos dice que, cuando los valores democráticos básicos se ven amenazados por fundamentalistas religiosos o éticos, todos debemos unirnos para apoyar el programa liberal-democrático de la tolerancia cultural, salvar lo que se pueda salvar, y dejar aparte los sueños de una transformación social más radical. Sin embargo, esta llamada a la solidaridad presenta un defecto fatal: ignora que la permisividad liberal y el fundamentalismo están atrapados en un círculo vicioso, como dos polos que se generan y se presuponen el uno al otro.

Así pues, ¿cuál es el destino del sueño europeo capitalista liberal-democrático en Ucrania? No podemos estar seguros de lo que le espera al país si se une a la Unión Europea. Recordemos el chiste de Rabinovitch citado en el capítulo 1: podemos imaginar un diálogo parecido entre un ucraniano crítico y un administrador financiero que trabaja para la Unión Europea. El ucraniano se queja: «En Ucrania sentimos pánico por dos razones. La primera es que la Unión Europea nos abandone y deje que nuestra economía se hunda.» El administrador de la Unión Europea le interrumpe: «Pero puede confiar en nosotros, no le abandonaremos, los controlaremos de manera rigurosa y les aconsejaremos lo que tienen que hacer.» A lo que el ucraniano responde: «Bueno, ésa es la segunda razón.»

De manera que la cuestión no es si Ucrania es digna de Europa o lo suficientemente buena para unirse a la Unión Europea, sino si Europa es digna de las aspiraciones más profundas de Ucrania. Si este país acaba con una mezcla de fundamentalismo étnico y capitalismo liberal, y los oligarcas acaban manejando los hilos, será tan europeo como lo es hoy Rusia (o Hungría). (Y por cierto, sería fundamental contar toda la historia del conflicto entre los diferentes grupos de oligarcas –los «pro rusos» y los «pro occidentales»– que constituyen el telón de fondo de lo que ocurre en Ucrania.) Los comentaristas políticos han afirmado que la Unión Europea no ha hecho lo suficiente para apoyar a Ucrania en su conflicto con Rusia,

que la reacción de la Unión Europea a la ocupación y anexión rusa de Crimea ha sido cuando menos tibia. Pero hay algo más que la Unión Europea no ha podido o no ha querido hacer: ofrecerle a Ucrania una estrategia factible para salir de esta encrucijada. Para ello, Europa primero debería transformarse y renovar su compromiso con el núcleo emancipador de su legado.

Por expresarlo sin tapujos, si la aparición de un Nuevo Orden Mundial es nuestro destino no negociable, entonces Europa está perdida, por lo que la única solución que tiene es arriesgarse y romper este hechizo. Sólo en una nueva Europa podrá encontrar su lugar Ucrania. No se trata tanto de lo que los ucranianos deberían aprender de Europa; la propia Europa tiene que aprender a incorporar el sueño que ha motivado las protestas de Maidán. Hoy más que nunca, se hace imprescindible la fidelidad al núcleo emancipador del legado europeo. La lección que los asustados liberales deberían aprender es ésta: sólo una Izquierda más radicalizada puede salvar lo que merezca la pena salvar del legado liberal.

¿Cómo actuar, entonces? No tenemos que alejarnos mucho de Croacia. En febrero de 2014, algunas ciudades ardían en la Federación Bosnia. Todo comenzó en Tuzla, una ciudad de mayoría musulmana; a continuación las protestas se extendieron a Sarajevo, Zenica, Mostar (con un gran segmento de población croata) y Banja Luka (la capital de la parte serbia de Bosnia). Miles de furiosos manifestantes ocuparon, devastaron e incendiaron edificios gubernamentales, entre ellos la presidencia de la Federación Bosnia. Los acontecimientos de inmediato dieron lugar a teorías conspiratorias (según una de ellas, el gobierno serbio había organizado las protestas para derrocar a los líderes bosnios), pero no deberíamos hacer caso, puesto que está claro que lo que asoma «detrás» de la desesperación de los manifestantes es auténtico. De nuevo nos sentimos tentados a parafrasear la famosa frase de Mao Zedong: ¡reina el caos en Bosnia, la situación es excelente! ¿Por qué? Las demandas de los manifestantes eran de lo más simple: queremos trabajo, la posibilidad de una vida decente y el final de la corrupción. Pero movilizaron gente *en Bosnia*, un país que en las últimas décadas ha llegado a simbolizar una feroz limpieza étnica que llevó a cientos de miles de personas a la muerte. En una de las fotografías de las protestas vemos que los manifestantes ondean tres banderas una junto a

otra: la bosnia, la serbia y la croata, dando a entender su voluntad de ignorar las diferencias étnicas. En resumen, nos enfrentamos a una rebelión contra las élites nacionalistas. Los bosnios finalmente comprenden quién es su verdadero enemigo: no los demás grupos étnicos, sino sus propias élites nacionalistas que fingen protegerlos de los demás. Es como si el antiguo y muy manoseado lema de Tito de la «hermandad y unidad» de las naciones yugoslavas por fin resultara pertinente.

Uno de los objetivos de los manifestantes fue la administración de la Unión Europea que supervisa el Estado bosnio, que obliga a las tres naciones a respetar la paz y proporciona una importante ayuda económica que permite que el Estado funcione. Esto podría resultar una sorpresa, puesto que los objetivos de los manifestantes eran en teoría los mismos que los de la administración de la Unión Europea: la prosperidad, y el fin de las tensiones étnicas y la corrupción. No obstante, mientras que la administración de la Unión Europea finge actuar para superar los odios étnicos y promover la tolerancia multicultural, su manera de gobernar en Bosnia en realidad afianza las divisiones: la Unión Europea trata a las élites nacionalistas como socios privilegiados, mediando entre ellos.

Lo que confirman los estallidos de indignación bosnios es que no se pueden superar las pasiones étnicas imponiendo un programa liberal. Lo que unió a los manifestantes fue un programa de justicia radical. El siguiente paso, y más difícil, habría sido organizar las protestas en un nuevo movimiento social que ignorara las divisiones étnicas y organizar más manifestaciones: ¿podemos imaginar a los furiosos bosnios y serbios manifestándose juntos en Sarajevo? Aun cuando las protestas poco a poco pierden su intensidad, seguirán siendo una breve chispa de esperanza, algo parecido a cuando los soldados enemigos confraternizaban en las trincheras durante la Primera Guerra Mundial. Los auténticos acontecimientos emancipadores siempre consideran irrelevantes las identidades particulares. Lo mismo se puede decir de la reciente visita de dos miembros del grupo Pussy Riot a Nueva York: en un gran espectáculo fueron presentadas por Madonna en presencia de Bob Geldof, Richard Gere y otros famosos: el grupito habitual de los derechos humanos. Lo que deberían haber hecho entonces era una sola cosa: expresar su solidaridad con Edward Snowden, y afirmar que Pussy Riot y Snowden son parte del mismo movimiento global. Sin esos gestos, que unen grupos que parecen incompatibles (musulmanes,

serbios y croatas en Bosnia; secularistas turcos y musulmanes anticapitalistas en Turquía, etc.), los movimientos de protesta siempre serán manipulados por una superpotencia en lucha contra la otra.

Y lo mismo se puede decir de Ucrania. Sí, los manifestantes de Maidán fueron héroes, pero la verdadera lucha empieza ahora, la lucha por lo que será la nueva Ucrania, y esta lucha será mucho más dura que la batalla contra la intervención de Putin. Hará falta un heroísmo nuevo y mucho más arriesgado.[150] El modelo son los rusos que valerosamente se oponen al nacionalismo de su país y lo denuncian como una herramienta de los que ostentan el poder. Lo que necesitamos hoy en día es *el rechazo de los propios términos del conflicto*, y la *solidaridad* de ucranianos y rusos. Deberíamos comenzar organizando reuniones de fraternización contra las divisiones impuestas, estableciendo redes organizativas compartidas entre el auténtico núcleo emancipador de los agentes políticos ucranianos y la oposición rusa al régimen de Putin. Puede que esto suene utópico, pero sólo actos tan «alocados» pueden conducir a la emancipación. De otro modo, simplemente estaremos inmersos en un conflicto de pasiones nacionalistas manipulados por oligarcas. Dichos juegos geopolíticos para conseguir esferas de influencia no tienen el menor interés para la auténtica política emancipadora.

4. EPIGNOSIS
«J’AI HÂTE DE VOUS SERVIR!»

El título de la novela de Julien Gracq *El mar de las Sirtes* se refiere a la región más meridional de Orsenna, el nombre que le da en su narrativa a una Italia anterior al *Risorgimento* en la que hay coches, pero no electricidad, un país gobernado por una ciudad antigua y decadente del mismo nombre que parece ser –aunque no lo es del todo– Venecia. Casi todos los personajes de la novela poseen nombres italianos. Durante los últimos trescientos años, Orsenna se ha mantenido en estado de guerra latente con Farghestán, el país desértico y bárbaro que hay al otro lado del mar. Con sus dos principales ciudades ubicadas en la costa y sus interminables dunas de arena, Farghestán se parece mucho a Libia, aunque algunos de los lugares cambian de lado: el monte Etna se traslada a Libia y se convierte en el Tängri; las ruinas de Sabratha abandonan Libia y en Italia se convierten en Sagra; Sirte se traslada a Italia y se convierte en Sirtes. Aldo, el narrador y protagonista de la novela, pertenece a una de las familias que gobiernan Orsenna. Enviado como observador estatal a la ruinosa base naval de Sirtes, Aldo se entrega a su fascinación por Farghestán; cruza la frontera prohibida que divide el mar muerto, zarpa a la ciudad de Rhages, en la orilla enemiga. Allí, tres cañonazos dan la bienvenida a su barco. Aldo, tras haber reavivado la guerra que destruirá Orsenna con este acto irreparable, lleva a cabo el gesto suicida que todo el pueblo ha anhelado en secreto: cuando regresa de Sirtes a Orsenna, descubre que la élite dirigente de Orsenna utiliza el pretexto de la guerra con Farghestán para agitar el patriotismo nacionalista. Danielo, uno de los amos de Orsenna, explica lo útiles que han resultado los actos de Aldo:

> Cuando uno gobierna, piensa que no hay cosa peor que *aflojar*, y cuando se produjo el incidente, fue un descubrimiento extraño el comprobar que Orsenna no presentaba otro asidero. Todo aquello que concentraba la atención en las Sirtes, todo aquello que fomentaba el desarrollo del caso hacía mover las ruedas con una facilidad casi irreal, todo aquello que no lo tocaba chocaba sutilmente con un muro de inercia y desinterés. Todo le era beneficioso, los gestos que lo aceleraban y los que lo frenaban, como a un hombre que resbala por la pendiente de un tejado. En cuanto se hablaba del caso, ¿cómo podría decírtelo?, las cosas se *movilizaban* por sí solas.[151]

(Observemos que la primera frase –«Cuando uno gobierna, piensa que no hay cosa peor que *aflojar*»– se hace eco de la advertencia de Mao al poder revolucionario: «Por encima de todo, no aflojes el poder [estatal], nunca permitas que el poder [estatal] se te vaya de las manos.») Sin embargo, más allá del obvio reproche de que Gracq está representando la caída de Orsenna en el fascismo (evocando una amenaza externa para crear un estado de emergencia, etc.), deberíamos discernir aquí un dilema existencial más profundo: ¿qué es más deseable, una vida tranquila y apática de pequeñas satisfacciones, algo que no es una verdadera vida, o asumir un riesgo que pueda acabar en catástrofe? Esta elección está en el fondo de aquello a lo que apunta Badiou con su fórmula *mieux vaut un desastre qu'un désêtre*: mejor un desastre (el resultado catastrófico de un acontecimiento) que la supervivencia sin incidentes en un universo hedonista-utilitario; o, por expresarlo en crudos términos políticos, mejor lo peor del estalinismo que lo mejor del Estado del bienestar liberal-capitalista. ¿Por qué?

Puesto que hoy en día el capitalismo define y estructura la totalidad de la civilización humana, todo territorio «comunista» era y es –a pesar de sus horrores y fracasos– una suerte de «territorio liberado», tal como lo expresó Fred Jameson a propósito de Cuba. Aquí nos enfrentamos con la vieja idea estructural de la brecha entre el Espacio y el contenido positivo que lo llena. Aunque, por lo que se refiere al contenido positivo, los regímenes comunistas fueron en su mayor parte un deprimente fracaso que generó terror y miseria, al mismo tiempo abrieron cierto espacio, el espacio de las esperanzas utópicas, que entre otras cosas nos permitieron medir el fracaso del propio «socialismo existente». (Lo que los disidentes anticomunistas suelen pasar por alto como norma es que el mismísimo espacio desde el cual ellos criticaron y anunciaron el terror y la miseria cotidiana fue abierto y mantenido por el logro comunista, por su intento de escapar a la lógica del capital.) Y así es como deberíamos comprender la frase de *mieux vaut un désastre qu'un désêtre* de Badiou, una idea tan espeluznante para la sensibilidad liberal: mejor el peor terror estalinista que la democracia capitalista más liberal. Naturalmente, en el momento en que uno compara el contenido positivo de los dos, la democracia capitalista del bienestar bajo la guía del Estado es incomparablemente mejor, pero lo que redime el «totalitarismo» estalinista es el aspecto formal, el *espacio* que abre.

¿Podemos imaginar un punto utópico en el que este nivel subterráneo del Otro Espacio utópico se una al espacio positivo de la vida social «normal»? La cuestión política clave es la siguiente: en nuestra época «posmoderna», ¿todavía hay sitio para dichas comunidades? ¿Se limitan a suburbios subdesarrollados (favelas, guetos), o existe un espacio para que emerjan en el mismísimo núcleo del paisaje «posindustrial»? ¿Podemos apostar sin pensarlo dos veces a que la dinámica del capitalismo «posmoderno», con el ascenso de nuevas comunidades excéntricas y frikis, nos ofrece una nueva oportunidad? ¿A que, quizá por primera vez en la historia, la lógica de las comunidades alternativas puede injertarse en la última fase de la tecnología?

Pero quizá no es tan fácil decir esto. En primer lugar, ¿no es engañoso el ejemplo de Gracq? El no-ser decadente y hedonista de la sociedad de Orsenna posee un aspecto de falsos prejuicios de clase que ofusca los antagonismos sociales subyacentes: una ofuscación prolongada por el pseudoacontecimiento de la guerra con Farghestán.[152] De manera que hay tres elementos, y no dos: el acontecimiento (que podría acabar en desastre), el pseudoacontecimiento (el fascismo, o en este caso la guerra) y la biopolítica utilitaria y hedonista del no ser, de regular la vida animal-humana.[153] La dificultad actual consiste en distinguir el primero del segundo, puesto que a menudo comparten muchos rasgos. En resumen, aun cuando estemos de acuerdo con la fórmula *mieux vaut un désastre qu'un désêtre*, ¿y si *mieux vaut un pseudo-événement qu'un désêtre*? ¿Es el «acontecimiento» fascista también mejor que el acontecimiento de la supervivencia capitalista?

La vuelta a la economía del regalo

En principio, la respuesta puede parecer simple. Toda situación histórica contiene su propia y singular perspectiva utópica, una visión inmanente de lo que funciona mal en ella, una representación ideal de cómo, con ciertos cambios, la situación podría mejorar enormemente. Cuando surge el deseo de un cambio social radical, resulta lógico que primero pretenda actualizar su visión histórica inmanente, y este esfuerzo es lo que caracteriza cualquier auténtica lucha emancipadora. No obstante, aquí empiezan los problemas:

¿por qué todos los intentos llevados a cabo hasta ahora de actualizar el potencial utópico inmanente de una situación histórica acaban en catástrofe?

A este nivel deberíamos distinguir un error de Marx. Éste comprendió cómo el capitalismo desataba la imponente dinámica de la productividad que se mejora a sí misma; observemos sus fascinadas descripciones de cómo en el capitalismo «todo lo que es sólido se funde hasta quedar en nada», de cómo el capitalismo es el mayor revolucionario de toda la historia de la humanidad. También percibió claramente que esta dinámica capitalista está impulsada por su propio obstáculo interior o antagonista; que el límite final del capitalismo (esa productividad que se impulsa a sí misma) es el mismísimo Capital: el incesante desarrollo y evolución capitalista de sus propias condiciones materiales, el enloquecido baile de su espiral incondicional de productividad. En última instancia, el Capital sólo pretende una desesperada huida hacia delante en un intento de escapar a su propia contradicción inherente y debilitadora. El error fundamental de Marx fue concluir de todas estas intuiciones que era posible un nuevo orden social superior (el comunismo) que no sólo mantuviera el potencial de la espiral de productividad que no dejaba de incrementarse, sino que incluso lo aumentara a un nivel más elevado y lo liberara plenamente, un potencial que, en el capitalismo –debido a su obstáculo (contradicción) inherente–, se ve frustrado una y otra vez por las crisis económicas socialmente destructivas.

Resumiendo, lo que a Marx se le pasó por alto es, por expresarlo en términos clásicos de Derrida, que este obstáculo/antagonismo inherente que constituye la «condición de imposibilidad» del pleno despliegue de las fuerzas productivas es simultáneamente su «condición de posibilidad»: si abolimos el obstáculo, la contradicción inherente del capitalismo, no tenemos el impulso de la productividad totalmente desencadenado y por fin libre de su impedimento, sino que perdemos precisamente esa productividad que el capitalismo parecía generar y frustrar al mismo tiempo. Si eliminamos el obstáculo, el mismísimo potencial frustrado por este obstáculo desaparece (ahí reside la crítica de Marx que hace Lacan, que se centra en el ambiguo solapamiento de la plusvalía y el plus-goce). Por tanto, en cierto modo los críticos de Marx tenían razón cuando afirmaban que el comunismo marxiano es una fantasía imposible. Lo que no ven es

que el comunismo marxiano, esa idea de una sociedad de una productividad desatada fuera del marco del Capital, era una fantasía inherente al propio capitalismo, la transgresión capitalista inherente en su fantasía estrictamente ideológica más pura de mantener el impulso de la productividad generado por el capitalismo, al tiempo que se libraba de los «obstáculos» y antagonismos que eran –como demuestra la triste experiencia del «capitalismo existente»– el único marco posible para la eficaz existencia material de una sociedad con una productividad en permanente aumento. Por eso hay que repetir la revolución: sólo la catastrófica experiencia puede conseguir que el agente revolucionario sea consciente de la aciaga limitación del primer intento. Marx (sobre todo en sus textos de juventud) proporciona la fórmula básica de la ilusión en la que se basa esta fatal limitación, en una serie de tesis de «en lugar de»: su línea de razonamiento implícita (y a veces explícita) comienza con «en lugar de» (que representa el supuesto estado «normal» de las cosas), y pasa a describir la inversión alienada de este estado «normal». He aquí un largo pasaje de sus *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*:

> Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabajador, que éste es realizado hasta llegar a la muerte por inanición (...). La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.
>
> Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador (...).
>
> (La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente manera: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuantos más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.)
>
> De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.[154]

Sería fácil reescribir este pasaje con la formulación del «en lugar de»: en lugar de ser la realización del trabajador, el trabajo aparece como la pérdida de su realización; en lugar de aparecer como lo que es, la apropiación del objeto a través del trabajo aparece como su extrañamiento; en lugar de poseer más de lo que produce cuanto más produce, el trabajador posee menos; en lugar de civilizarse a través de la producción de objetos civilizados, cuanto más civilizado es su objeto, más bárbaro se vuelve el trabajador; etc. El deseo de realizar plenamente este estado «normal» es ideología en su estado más puro y no puede sino acabar en catástrofe. Una forma que puede tomar esta inversión catastrófica es la inesperada interpretación práctica del ideal comunista que convierte su realización en una pesadilla. Durante el Gran Salto Adelante de finales de la década de 1950, los comunistas chinos decidieron que China debería saltarse el socialismo y entrar directamente en el comunismo. Se referían a la famosa fórmula del comunismo de Marx: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades.» El truco consistía en la lectura que se le daba para legitimar la militarización total de la vida en comunas agrícolas: el cuadro del partido que está al frente de una comuna sabe lo que es capaz de hacer cada agricultor, de manera que establece un plan y especifica las obligaciones individuales según sus capacidades; además, sabe lo que los agricultores necesitan para sobrevivir, y en consecuencia organiza la distribución de la comida y otras facilidades para que todos puedan vivir. La situación de una pobreza extrema militarizada se convierte así en la realización del comunismo, y, naturalmente, no basta con decir que esa lectura falsifica una idea noble: lo que habría que decir es que yace latente en el comunismo como posibilidad.

Y de nuevo, ¿cómo vamos a salir de esta trampa, si tenemos que renunciar a la esperanza de una Gran Ruptura que realice la tendencia más interior de nuestra época y provoque la inversión de lo que soñamos? Una posible salida la esboza Kojin Karatani, cuya premisa básica es el uso de los modos de intercambio (el lugar de los modos de producción, como el marxismo) como herramienta con la que analizar la historia de la humanidad.[155] Karatani distingue cuatro modos progresivos de intercambio: (A) intercambio de regalos, que predomina en las sociedades preestatales (clanes o tribus que intercambian regalos); (B) dominación y protección, el más extendido en las sociedades feudales y esclavistas (aquí la explotación

se basa en la dominación directa, y la clase dominante tiene que ofrecer algo a cambio, digamos la protección de sus súbditos del peligro); (C) el intercambio de mercancías, que predomina en el capitalismo (individuos libres intercambian no sólo sus productos, sino también su fuerza de trabajo); (X) una etapa futura que aún no ha llegado, un retorno al intercambio de regalos a un nivel superior. Esta X es una idea reguladora kantiana, una concepción que ha asumido diferentes aspectos en la historia de la humanidad, desde las comunidades religiosas igualitarias que se basaban en la solidaridad comunitaria, hasta las cooperativas anarquistas y los proyectos comunistas. Karatani introduce aquí dos nuevas complicaciones. (1) Existe una ruptura fundamental, la así llamada «revolución sedentaria», que tiene lugar en las primeras sociedades preestatales: el paso de los grupos de cazadores nómadas a grupos asentados de manera permanente en un lugar y organizados en tribus o clanes. A nivel de intercambio, pasamos del regalo «puro» a una compleja red de regalos y contrarregalos. Esta distinción es crucial en la medida en que el próximo paso a X representará a nivel superior el regreso al modo nómada de existencia social. (2) En el paso de A a B, etc., el estado anterior no desaparece; aunque queda «reprimido», lo reprimido regresa con una nueva forma. Con el paso de A a B, el intercambio de regalos sobrevive como el espíritu de la reconciliación religiosa y la solidaridad; con el paso de B a C, A sobrevive como nación, comunidad nacional y B (dominación) sobrevive como poder estatal. Por esta razón, el capitalismo no es para Karatani un reinado «puro» de B, sino una tríada (o mejor dicho, un nudo borromeo) de Nación-Estado-Capital: la nación como forma de solidaridad comunitaria, el Estado como forma de dominación directa, el capital como forma de intercambio económico. Los tres son necesarios para la reproducción de la sociedad capitalista.

Los casos ejemplares del mencionado «retorno de lo reprimido» son las comunidades religiosas milenarias y radicales que encontramos en el cristianismo (Canudos en Brasil, por ejemplo) y en el islam (por ejemplo, Alamut). No es de extrañar que, en cuanto la religión se establece como institución ideológica que legitima las relaciones de poder existentes, tenga que combatir contra sus excesos más profundos. A partir del siglo IV, cuando la Iglesia cristiana se convierte en religión estatal, se enfrenta a un problema común: ¿cómo reconciliar la sociedad feudal de clases, en la que

los señores ricos gobernaban sobre los campesinos pobres, con la pobreza igualitaria del colectivo de creyentes tal como se describe en los evangelios? La solución de Tomás de Aquino es que, mientras que en principio la propiedad compartida es mejor, esto sólo es cierto para humanos perfectos; para la mayoría de nosotros, que vivimos en pecado, la propiedad privada y la diferencia de riquezas son algo natural, e incluso resulta pecaminoso exigir la abolición de la propiedad privada o promover el igualitarismo en nuestras sociedades caídas en pecado, es decir, pedir para la gente imperfecta lo que sólo corresponde a lo perfecto. Ésta es la contradicción inmanente que se halla en la médula de la identidad de la Iglesia, convirtiendo la Iglesia oficial en la principal fuerza anticristiana de la actualidad. La médula subversiva de la auténtica experiencia religiosa no señala hacia la idea clásica marxista de una unidad religiosa que enmascara las divisiones reales, sino que apunta a algo mucho más poderoso: la fundación en la solidaridad de una nueva forma de vida social. A lo mejor deberíamos rehabilitar la idea de Heidegger de que «sólo un dios puede salvarnos»; no, naturalmente, que un dios que ahora habita en alguna parte del más allá se decida a intervenir, sino en el sentido de que pueda volver a darse algo parecido a un auténtico compromiso religioso: «en la vida a veces aparece Dios», casi en el mismo sentido que «la vida a veces es una mierda». Quizá también deberíamos darle la vuelta a la antigua lógica de la Destrucción Mutua Garantizada (MAD, que significa «loco», por las siglas en inglés) que nos ayudó a sobrevivir en la Guerra Fría: hoy en día ya no va a estallar ninguna guerra global *como no sea por algún accidente imprevisto*, sino que más bien estamos condenados a una catástrofe *como no lo impida algún milagro imprevisto*. ¿No fue Nietzsche, el gran crítico de la religión, quien barajó la posibilidad de dicho milagro? Como regla general, ignoramos que cuando Nietzsche celebra la guerra y la lucha implacable como el único camino hacia la grandeza del hombre, suele acompañarlo de una corriente continua de declaraciones «pacifistas», la más famosa de las cuales es la invocación de una «ruptura de la espada» universal; la invocación de un auténtico acto político, como ha habido pocos:

> Y quizá llegará el día en que una persona, distinguida por las guerras y las victorias, dotada de gran inteligencia y en lo más alto de la jerarquía militar, y acostumbrada a los mayores sacrificios por estas cosas, exclamará por propia voluntad: «Rompo la espada», y destruirá ese régimen militar hasta que no quede nada. Quedar desarmado después de haber sido el que estaba mejor

armado, tan sólo por un puro sentimiento elevado: ése es el camino a la verdadera paz, que debe basarse en la serenidad de ánimo. Uno no confía en sí mismo ni en el prójimo, y en parte por odio, en parte por miedo, no depone las armas. Antes morir que odiar y temer, y antes perecer dos veces que hacerse odioso y temido: establecer algún día la principal máxima para el bien común.[156]

Esta línea de pensamiento culmina en una nota de Nietzsche de 1883: «¿Dominar? ¿Imponerse a los que son como yo? ¡Desagradable! ¿Acaso mi suerte no reside precisamente en contemplar a mucha gente diversa?»[157] Y deberíamos imaginar una serie de regalos semejantes: ¿y si Brasil renunciara a asolar la selva amazónica como regalo a la humanidad? ¿Y si Microsoft renunciara a los derechos de propiedad de su software, etc., etc.? Dichos regalos no deberían interpretarse como «ayuda» a los países subdesarrollados y pobres ni como ningún otro tipo de justicia redistributiva:

las ayudas sirven para generar una mayor acumulación de capital en los países avanzados. En este sentido, las ayudas se parecen a las políticas de bienestar social dentro de sus países: en ambos casos, la redistribución simplemente funciona como otro eslabón en el proceso de acumulación capitalista. Lejos de eliminar la desigualdad, la justicia redistributiva simplemente la promueve.[158]

Y esta idea de la sociedad de los regalos, ¿no es una utopía sin ninguna opción de éxito en la vida real? Aquí las cosas son mucho más ambiguas y abiertas: en nuestras sociedades abundan algunas señales que apuntan hacia una nueva economía de los regalos.[159] Por ejemplo, lo que resulta extraño del intento de Peter Sloterdijk de promover (como solución a lo que uno se siente tentado a llamar las «antinomias del Estado del bienestar») una «ética del regalo»[160] más allá del mero intercambio egotista-posesivo del mercado nos lleva inesperadamente cerca de la concepción del comunismo. Sloterdijk se guía por la lección elemental de la dialéctica: a veces, la oposición entre mantener lo antiguo y cambiar las cosas no cubre todo el campo; es decir, a veces la única manera de mantener lo que merece la pena de lo antiguo es intervenir y cambiar las cosas de manera radical. Si hoy en día uno quiere salvar lo esencial del Estado del bienestar, debería abandonar precisamente cualquier nostalgia de la socialdemocracia del siglo XX. Lo que Sloterdijk propone es una especie de nueva revolución cultural, un cambio psicosocial radical basado en la intuición de que hoy en día el estrato productivo explotado ya no es la clase trabajadora, sino la clase

media (alta): ellos son los realmente «generosos», aquellos que, pagando altos impuestos, financian la educación, la salud, etc., de la mayoría. A fin de llevar a cabo este cambio, uno debería abandonar el estatalismo, esa escoria absolutista que extrañamente ha sobrevivido en nuestra era democrática: la idea, sorprendentemente arraigada incluso entre la Izquierda tradicional, de que el Estado posee el derecho incuestionable de cobrar impuestos a los ciudadanos, de determinar y apropiarse de parte de su producto (a través de la coacción legal, si es necesario). Esta actitud se mantiene mediante una premisa misantrópica instalada sobre todo en la misma Izquierda que por otra parte predica la solidaridad: las personas son básicamente egotistas; hay que obligarlas a aportar algo al bienestar común, y es sólo el Estado, por medio de su aparato legal coercitivo, el que puede hacer el trabajo de asegurar la necesaria solidaridad y redistribución.

Deberíamos aprender, prosigue Sloterdijk, a tratar a esos que producen riqueza no como un grupo que es a priori sospechoso de negarse a pagar su deuda con la sociedad, sino como los generosos de verdad cuya aportación hay que reconocer plenamente para que puedan estar orgullosos de su generosidad. El primer paso es el desplazamiento del proletariado al voluntariado: en lugar de gravar excesivamente a los ricos, deberíamos concederles el derecho (legal) a decidir voluntariamente qué parte de su riqueza quieren donar al bienestar común. Para empezar, no habría que bajar los impuestos radicalmente, sino abrir al menos un pequeño dominio en el que se otorgue a esos generosos ricos la libertad de decidir cuánto y para qué entregan su dinero. Dicho principio, por modesto que sea, poco a poco cambiaría toda la ética en la que se basa la cohesión social. ¿No nos vemos aquí atrapados en la antigua paradoja de escoger libremente lo que de todos modos estamos obligados a hacer? Es decir, ¿no es esa libertad de elección que se concede al «voluntariado» de «triunfadores» una falsa libertad que se basa en una elección forzada? Si la sociedad ha de funcionar normalmente, los «triunfadores» son libres de elegir (dar dinero a la sociedad o no) sólo si se inclinan por la elección correcta (dar).

Esta idea suscitó una serie de problemas, pero la réplica básica a Sloterdijk debería ser la siguiente: ¿por qué reivindica la generosidad sólo dentro de las limitaciones del capitalismo, que es *el* orden de la competición posesiva? Dentro de estas limitaciones, cualquier generosidad se reduce a priori al reverso de esta posibilidad brutal, se convierte en un benévolo Dr.

Jekyll en relación con el capitalista Mr. Hyde. No hay más que recordar el primer modelo de generosidad mencionado por Sloterdijk: Carnegie, el hombre de acero con un corazón de oro, como dicen de él. En primer lugar, Carnegie utilizó a los detectives de la agencia Pinkerton y a un ejército privado para aplastar la resistencia de los trabajadores, y luego exhibió su generosidad devolviendo (parcialmente) aquello de lo que se había apropiado (pero no creado). Incluso con Bill Gates, ¿cómo olvidar sus brutales tácticas de aplastar a sus competidores y conseguir un monopolio (tácticas que obligaron a las autoridades de los Estados Unidos a poner en marcha múltiples acciones legales en contra de Microsoft)? La cuestión fundamental es, por tanto: ¿hay lugar para la generosidad fuera del marco capitalista? ¿Son todos estos proyectos un caso de ideología moralista sentimental?

Las trampas de imaginar un posible cambio se ven claramente en el libro de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*,[161] una especie de contrapunto «realista» a las especulaciones de Sloterdijk, el resultado de más de una década de investigación de los cambios históricos en la concentración de la renta y la riqueza. En los siglos XVIII y XIX la sociedad europea occidental era enormemente desigual: la riqueza privada era mucho mayor que la renta nacional y estaba concentrada en manos de las familias ricas dentro de una rígida estructura de clases. Esta situación persistió incluso cuando la industrialización contribuyó lentamente a aumentar los salarios de los trabajadores, y la tendencia hacia una mayor desigualdad sólo se invirtió entre 1930 y 1975 a causa de una serie de circunstancias singulares. Las dos guerras mundiales, la Gran Depresión, así como la aparición de los Estados comunistas, impulsaron a los gobiernos de los Estados capitalistas desarrollados a poner en vigor medidas para la redistribución de la renta. (Observemos lo extraño de este hecho: el igualitarismo y el bienestar universal estaban condicionados a catástrofes inimaginables de guerras y crisis mundiales.) Desde 1975 en adelante, y sobre todo después de la caída del comunismo, regresó la tendencia hacia la desigualdad; si al sistema capitalista global se le permite seguir esta lógica inmanente, Piketty prevé un mundo de poco crecimiento económico, y rechaza la idea de que los avances tecnológicos nos devuelvan a los niveles del siglo XX. Sólo una contundente intervención política puede contrarrestar que se dispare la desigualdad: Piketty propone un impuesto anual sobre la riqueza global de

hasta el 2 %, combinado con el impuesto sobre la renta progresiva que alcance hasta el 80 %. Aquí surge una cuestión evidente: si la lógica inmanente del capitalismo nos empuja hacia una creciente desigualdad y a un debilitamiento de la democracia, ¿por qué no debería ser nuestro objetivo superar el capitalismo? Para Piketty, el problema es el hecho no menos evidente de que las alternativas al capitalismo del siglo XX no funcionaron: hay que aceptar el capitalismo como lo único que funciona. La única solución factible consiste en permitir que la maquinaria capitalista haga su trabajo en la esfera adecuada, e imponer una justicia igualitaria a través de la política, mediante un poder democrático que regule el sistema económico e imponga la redistribución. No deberíamos subestimar aquí a Piketty: con un estilo típicamente francés, la candidez (de la que es plenamente consciente) de su propuesta forma parte de su estrategia de dibujar un cuadro desolador de nuestra situación: aquí está la solución evidente, y todos sabemos que no puede aplicarse...

Aunque esta solución es a primera vista opuesta a la de Sloterdijk, comparten una premisa subyacente: hay que mantener la maquinaria capitalista, ya que es la única manera eficiente de producir riqueza, y hay que corregir la igualdad redistribuyendo la riqueza a los desfavorecidos. En lugar de transformar el modo de producción capitalista, uno debería limitarse a cambiar la distribución. Sólo difieren en cómo alcanzarlo: Piketty defiende una regulación estatal directa y masiva a través de altos impuestos, mientras que Sloterdijk se basa en aportaciones voluntarias de los ricos. Y ambas soluciones son, por esta razón, *utópicas* en el sentido exacto del término. Piketty es perfectamente consciente de que el modelo que propone sólo podría funcionar si entrara en vigor de manera global, más allá de los confines de los Estados nacionales (de otro modo, el capital huiría a los Estados con menores impuestos); dicha medida global presupone un poder global ya existente con fuerza y autoridad para imponerlo. No obstante, ese poder global es inimaginable dentro de los confines del capitalismo global actual y los mecanismos políticos que entraña; resumiendo, si dicho poder existiera, *el problema básico ya se habría resuelto*. Así, podemos repetir, a propósito de esta idea de poder global, lo mismo que dice Freud del psicoanálisis: en una situación en la que las condiciones de la práctica psicoanalítica se cumplieran plenamente, el psicoanálisis ya no sería necesario.

Es aquí cuando deberíamos analizar el sistema capitalista como una *totalidad* de eslabones interdependientes, y, al imaginar una medida, centrarnos siempre en lo que son sus presupuestos e implicaciones: ¿en qué condiciones es posible imaginar las medidas propuestas por Piketty? ¿Qué otras medidas exigiría la imposición global de impuestos elevados propuesta por Piketty? Naturalmente, la única manera de salir de este círculo vicioso es cortar el nudo gordiano y actuar. Las condiciones para actuar nunca son perfectas: cada acto ocurre por definición demasiado pronto; hay que empezar en alguna parte, con una intervención concreta, y tener en cuenta las futuras complicaciones a que puede conducir ese acto. En otras palabras, el auténtico utopismo es imaginar el capitalismo global tal como lo conocemos hoy, funcionando como ahora, pero con los elevados impuestos propuestos por Piketty. Quizá tenga razón Sloterdijk, y debamos imaginar un cambio más radical, una tendencia hacia la economía del regalo. A menudo oímos que la idea comunista se basa en una idealización peligrosa de los seres humanos, a los que se atribuye una especie de «bondad natural» que es simplemente ajena a nuestra naturaleza (egotista, etc.). Sin embargo, en su libro *La sorprendente verdad sobre qué nos motiva*,[162] Daniel Pink se refiere a un conjunto de investigaciones en las ciencias del comportamiento que sugieren que a veces, al menos, los incentivos externos (la recompensa monetaria) pueden ser contraproducentes: el rendimiento óptimo tiene lugar cuando la gente encuentra un sentido intrínseco a su trabajo. Los incentivos pueden ser útiles para conseguir que la gente desempeñe un trabajo rutinario y aburrido; pero en el caso de tareas intelectualmente más exigentes, el éxito de los individuos y las organizaciones depende cada vez más de ser sagaz e innovador, de manera que es cada vez más necesario que la gente encuentre un valor intrínseco a su trabajo. Pink identifica tres elementos que subyacen tras dicha motivación intrínseca: la autonomía, la capacidad de escoger las tareas que se quieran realizar y cómo; la maestría, el proceso de dominar una actividad; y el propósito, el deseo de mejorar el mundo. He aquí su exposición de un estudio llevado a cabo en el MIT:

> Cogieron a un grupo de estudiantes y les propusieron una serie de retos. Cosas como memorizar series de dígitos, solucionar sopas de letras, y otros tipos de juegos espaciales, incluso tareas físicas como lanzar una pelota a través de un aro. Para incentivar su rendimiento les propusieron tres niveles de recompensa: si lo hacías más o menos bien, obtenías una pequeña recompensa

> monetaria; si lo hacías medianamente bien, conseguías una recompensa monetaria mediana; si lo hacías realmente bien, si eras uno de los mejores, te entregaban un gran premio en metálico. Esto es lo que descubrieron. Cuando la tarea exigía tan sólo una medida mecánica, la recompensa funcionaba de la manera esperada: cuanto mayor era la recompensa, mejor era el rendimiento. Pero cuando la tarea precisaba una habilidad cognitiva, aunque fuera rudimentaria, cuanto mayor era la recompensa, más pobre era el desempeño. ¿Cómo era posible? La conclusión parece contraria a lo que muchos de nosotros aprendimos en economía: cuanto mayor es la recompensa, mejor es el rendimiento. Y añaden que cuando se sobrepasan las habilidades cognitivas rudimentarias, en realidad ocurre lo contrario, y la idea de que estas recompensas no funcionen de manera esperada parece vagamente izquierdista y socialista, ¿verdad? Es una especie de conspiración socialista. A aquellos de ustedes que alberguen dichas teorías conspirativas, quiero señalarles que el grupo que financia la investigación es una conocida institución izquierdista y socialista: el banco de la Reserva Federal. A lo mejor era que un premio de 50 o 60 dólares no bastaba para motivar a un estudiante del MIT, así que se fueron a Madurai, una población rural de la India, donde 50 o 60 dólares son una importante suma de dinero. Reprodujeron el experimento y lo que ocurrió fue que el rendimiento de la gente a la que le ofrecían la recompensa mediana no era mejor que el de la gente a la que le ofrecían la recompensa pequeña, y esta vez, además, la gente a la que le ofrecían una recompensa fue la que lo hizo peor: cuanto mayor era el incentivo, peor el rendimiento. Los psicólogos, los sociólogos y los economistas han reproducido una y otra vez este experimento: en el caso de tareas sencillas, este tipo de iniciativas funciona, pero cuando las tareas exigen un pensamiento creativo y conceptual, está demostrado que esa motivación no funciona. La mejor manera de motivar a alguien con dinero es pagarle lo suficiente para que se olvide del tema. Si se paga a la gente lo suficiente, deja de pensar en el dinero y piensa en el trabajo. Obtienes un grupo de gente que hace un trabajo enormemente cualificado y que está dispuesta a hacerlo gratis y de manera voluntaria, aportando 20 y a veces 30 horas a la semana; y lo que crean lo regalan, en lugar de venderlo. ¿Por qué estas personas, muchas de ellas gente cualificadísima y técnicamente sofisticada, que tiene un empleo, llevan a cabo un trabajo igual de técnicamente sofisticado, si no más, no para su jefe, sino para otra persona de manera gratuita? Es un comportamiento económico extraño.[163]

Este «extraño comportamiento» es el de un comunista que sigue el conocido lema de Marx: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades»: ésta es la única «ética del regalo» que posee una auténtica dimensión utópica. Karatani recalca que dicho desplazamiento hacia la economía del regalo sólo puede darse a nivel global; se refiere a Kant, el cual, en su ensayo sobre la paz perpetua, esboza una visión de una federación de estados mundial: «El único principio sobre el que se puede fundar una federación de naciones como nuevo sistema mundial es la reciprocidad de los regalos.»[164] Antes de rechazar esta idea como una utopía vana y vacua, deberíamos tener en cuenta que todos los problemas globales a los que nos enfrentamos hoy –la ecología, la propiedad intelectual, el Estado del bienestar– reclaman una intervención global. La amenaza ecológica sólo se puede abordar –si es que se puede– a través de

una coordinación de medidas a escala mundial; la «propiedad intelectual» se ve cada vez más socavada a través de una circulación de datos sin control; el Estado del bienestar se ve amenazado por la competencia de mano de obra mal pagada en países pobres, etc.

Esta falta de coordinación global se deja sentir intensamente: el problema es que en la actualidad, en nuestro emergente mundo multicéntrico, todavía buscamos las reglas que tendrían que regular las relaciones entre estos múltiples centros.[165] Conocer una sociedad no sólo consiste en conocer sus reglas explícitas. También deberíamos conocer *cómo aplicar estas reglas*: cuándo utilizarlas y cuándo no; cuándo infringirlas; cuándo no utilizar la elección que se nos presenta; cuándo reconocer la obligación de hacer algo pero fingir que lo hacemos por elección propia. Recordemos la paradoja de las ofertas que se hacen para que las rechacemos: es una costumbre rechazar dicha oferta, y cualquiera que la acepte comete una vulgar metedura de pata. Cuando un tío rico me invita a un restaurante, los dos sabemos que él pagará la cuenta, pero sin embargo tengo que insistir un poco en que paguemos a escote. Imaginemos la sorpresa si mi tío simplemente dijera: «¡Vale, pues paga tú!»

En Rusia, durante la caótica época soviética de Yeltsin, el problema podría localizarse a este nivel: aunque las reglas legales eran conocidas (y en gran medida eran las mismas en toda la Unión Soviética), lo que se desintegró fue la compleja red de reglas implícitas no escritas que sustentaban todo el edificio social. Supongamos que, en la Unión Soviética, querías obtener tratamiento hospitalario o un nuevo apartamento, o querías presentar una queja contra las autoridades, o te citaba un tribunal, o querías que tus hijos fueron aceptados en una buena escuela, o el gerente de una fábrica necesitaba materias primas pero los contratistas del Estado no las entregaban a tiempo, etc. Todo el mundo sabía qué tenías que hacer, a quién dirigirte, a quién sobornar, lo que podías hacer y lo que no. Tras el derrumbe del poder soviético, uno de los aspectos más frustrantes de la existencia cotidiana de la gente corriente era que esas reglas no escritas habían quedado bastante desdibujadas. La gente ya no sabía qué hacer, cómo reaccionar, cómo relacionarse con las normas legales explícitas. ¿Qué reglas podías pasar por alto? ¿Cuándo funcionaba el soborno? (Una de las funciones del crimen organizado fue proporcionar una especie de remedo de legalidad: si poseías un pequeño negocio y un cliente tenía dinero, acudías a

tu mafia protectora, que abordaba el problema, ya que el sistema legal estatal era ineficaz.) La estabilización bajo el mandato de Putin equivale en gran medida a la transparencia recientemente establecida de estas reglas no escritas: ahora la gente sabe otra vez más o menos cómo actuar o reaccionar en la compleja red de interacciones sociales.

En política internacional, todavía no hemos llegado a esta fase. En la década de 1990, un pacto de silencio regulaba las relaciones entre las grandes potencias occidentales y Rusia: los estados occidentales trataban a Rusia como una gran potencia a condición de que Rusia no se comportara como tal. Naturalmente, el problema que surge aquí es: ¿y si la persona a la que se hace una oferta para que la rechace acaba aceptándola? ¿Y si Rusia comienza a actuar como una gran potencia? Una situación como ésta es realmente catastrófica. Amenaza con destruir todo el tejido de relaciones existentes. De hecho, algo parecido ocurrió hace sólo unos años en Georgia: Rusia, harta ya de que tan sólo se la tratara como una superpotencia, actuó como tal. ¿Cómo se llegó a eso?

El «siglo de los Estados Unidos» ha terminado, y estamos entrando en un período en que se forman múltiples centros de capitalismo global: los Estados Unidos, Europa, China, quizá Latinoamérica. Cada uno de ellos representa el capitalismo con un sesgo específico: los Estados Unidos, el capitalismo neoliberal; Europa, lo que queda del Estado del bienestar; China, el capitalismo autoritario con «valores asiáticos»; Latinoamérica, el capitalismo populista. Tras el fracaso del intento estadounidense de imponerse como única superpotencia (el policía universal), ahora se abre la necesidad de establecer las reglas de interacción entre estos centros locales, caso de que aparezca un conflicto de intereses.

Ésta es una de las razones por las que los Estados Unidos e Israel, los dos máximos ejemplos de Estados obsesionados con la soberanía, son aliados naturales, y por eso, en algún nivel profundo y oscuro, ven a la Unión Europea como *el* enemigo. Esta percepción, que en el discurso político público no se deja traslucir, estalla en su doble obsceno y oculto: las ideas políticas de la extrema derecha fundamentalista cristiana, con su miedo obsesivo al Nuevo Orden Mundial (Obama está en connivencia secreta con las Naciones Unidas, las fuerzas internacionales intervienen en los Estados Unidos y llevan a todos los auténticos patriotas americanos a campos de concentración; hace un par de años, se rumoreaba que tropas

latinoamericanas ya estaban en las llanuras del Medio Oeste, construyendo campos de concentración...). Esta idea la propaga la línea dura del fundamentalismo cristiano, ejemplificado en las obras de Tim LaHaye *et consortes*. El título de una de las novelas de LaHaye apunta en esta dirección: *The Europa Conspiracy (La conspiración Europa)*. Los auténticos enemigos de los Estados Unidos no son los terroristas musulmanes; éstos no son más que simples marionetas manipuladas en secreto por los secularistas europeos, las auténticas fuerzas del Anticristo que quieren debilitar los Estados Unidos y establecer el Nuevo Orden Mundial bajo el dominio de las Naciones Unidas... En cierto modo, su percepción es acertada: Europa no es sólo otro bloque de poder geopolítico, sino una idea global en última instancia incompatible con los Estados nación. Esta dimensión de la Unión Europea nos aporta la clave de la así llamada «debilidad» europea: existe una sorprendente correlación entre la unificación europea y su pérdida de poder político-militar global. No obstante, si la Unión Europea es cada vez más una impotente confederación transnacional necesitada de la protección de los Estados Unidos, ¿por qué entonces éstos se sienten tan incómodos con la situación? Recordemos los indicios de que los Estados Unidos habrían dado apoyo financiero a las fuerzas irlandesas que organizaron la campaña del «No» en el referéndum del nuevo tratado europeo.

Por eso nuestra época es potencialmente más peligrosa de lo que podría parecer a primera vista. Durante la Guerra Fría, las reglas del comportamiento internacional eran claras, garantizadas por la «locura» *(MAD-ness*, por las siglas en inglés de Destrucción Mutua Garantizada) de las superpotencias. Cuando la Unión Soviética violó esas reglas no escritas invadiendo Afganistán, pagó cara esa infracción: pues la guerra de Afganistán fue el principio de su final. Hoy en día, las antiguas y las nuevas superpotencias se ponen a prueba mutuamente, intentan imponer su versión particular de las reglas globales, experimentan con ellas a través de otras naciones y Estados interpuestos. Karl Popper elogió en una ocasión la práctica científica de poner a prueba las hipótesis, afirmando que así permitíamos que murieran nuestras hipótesis en lugar de nosotros. En las pruebas actuales, son las naciones pequeñas las que salen perjudicadas en lugar de las grandes: los georgianos, como siempre, pagan el precio de dichas pruebas, y aunque las justificaciones oficiales rezuman una elevada

moralidad (derechos humanos y libertades, etc.), la naturaleza del juego está clara.

Y los sucesos de Ucrania que comenzaron a principios de 2014, ¿acaso no son la siguiente fase de esta lucha geopolítica por el control en un mundo multicéntrico y no regulado, algo parecido a «la crisis de Georgia, segunda parte»? Ya va siendo hora de enseñarles un poco de modales a las superpotencias, pero claro, ¿quién lo hará? Es evidente que sólo una entidad transnacional puede conseguirlo. Hace más de doscientos años, Kant vio la necesidad de un orden legal transnacional arraigado en la aparición de una sociedad. «Puesto que las comunidades más pequeñas o más grandes de los pueblos de la Tierra se han desarrollado hasta un punto en el que una violación de derechos en un lugar se percibe a través de todo el mundo, la idea de una ley de ciudadanía mundial ya no es una idea extravagante ni exagerada.»[166] Sin embargo, esto nos lleva a lo que podría considerarse la «contradicción principal» del Nuevo Orden Mundial: la imposibilidad estructural de encontrar un orden político global que corresponda a la economía capitalista global. ¿Y si, por razones estructurales –y no sólo debido a limitaciones empíricas–, no puede existir una democracia mundial ni un gobierno mundial representativo? El problema (la antinomia) estructural del capitalismo global reside en la imposibilidad (y simultáneamente, en la necesidad) de un orden sociopolítico que se ajuste a él: la economía global de mercado no puede organizarse directamente como una democracia global y liberal con elecciones mundiales, etc. En política, siempre regresa lo «reprimido» de la economía: fijaciones arcaicas, sólidas identidades particulares (étnicas, religiosas, culturales). Este embarazoso apéndice es la condición de imposibilidad y de posibilidad de la economía global. Esta tensión define nuestra situación actual: la libre circulación global de mercancías, acompañada por crecientes separaciones en la esfera social propiamente dicha. ¿Cómo podemos pasar, entonces, del globalismo de las mercancías a un globalismo político más radical? *La herida del eurocentrismo*

Cuando los militantes antiglobalización y otros luchadores por la emancipación radical se implican en su lucha, por lo general suscriben una serie de axiomas referentes a sus ideas y organización que parecen formar una especie de resumen del a priori de la Izquierda actual. En primer lugar,

ponen énfasis en el antieurocentrismo, la imperiosa necesidad de salir de los confines del pensamiento occidental que dio a luz a la modernización capitalista. En segundo lugar, al criticar la pasividad cada vez mayor de nuestras vidas (cuanto más se nos ve frenéticamente activos, más somos elementos pasivos regulados por un orden anónimo), insisten en la necesidad de un compromiso activo en contraste con la mera representación política. Finalmente, afirman que la era de los órdenes jerárquicos dominados por la figura de un Amo ha terminado: estamos entrando en un nuevo universo de multitudes, de eslabones laterales dinámicos, de autoorganización molecular que no podrá totalizarse de ninguna.

Pero ¿y si fuera precisamente esta tríada lo que forma el principal «obstáculo epistemológico» de la renovación de la Izquierda?

En relación con el capitalismo global –que, aunque se originó en Europa, en la actualidad es un sistema en el que Europa está perdiendo su papel de liderazgo–, deberíamos ser especialmente cautos para no sucumbir al antieurocentrismo no reflexivo que a veces sirve de tapadera ideológica al rechazo de aquello por lo que vale la pena luchar del legado europeo. Un caso ejemplar de lo que acabo de mencionar es precisamente Walter D. Mignolo, en su reciente crítica de mi defensa del eurocentrismo de izquierdas:

> En cuanto pensador no-europeo, mis sentidos reaccionaron a la primera frase del artículo de Žižek: *Cuando uno pronuncia la palabra eurocentrismo, todo intelectual izquierdista posmoderno que se precie tiene una reacción tan violenta como cuando Joseph Goebbels oía la palabra cultura: echar mano a la pistola, lanzar acusaciones de imperialismo cultural eurocentrista y protofascista. No obstante, ¿es posible imaginar una apropiación izquierdista del legado político europeo*? Mi reacción a este pasaje, publicado en un par de sitios, es el siguiente: *Cuando uno dice eurocentrismo, todo intelectual descolonial que se precie no tiene una reacción tan violenta como la que tenía Joseph Goebbels al oír la palabra cultura: echar mano a la pistola, lanzar acusaciones de imperialismo cultural eurocentrista y protofascista. Un intelectual descolonial que se respete echará mano, por el contrario, de Frantz Fanon: «Ahora, camaradas, ahora es el momento de cambiar de bando. Debemos sacudirnos el gran manto de la noche que nos ha rodeado, e ir hacia la luz. El nuevo día, que ya alborea, debe encontrarnos decididos, iluminados y dispuestos. Así, hermanos, cómo no vamos a comprender que tenemos cosas mejores que hacer que seguir los pasos de Europa»*, nosotros, intelectuales descoloniales, si no filósofos, «tenemos cosas mejores que hacer», como diría Fanon, que enzarzarnos en los debates de los filósofos europeos.[167]

Lo que Mignolo propone es, por tanto, una versión del grito de guerra de Baudrillard, «¡Olvidad a Foucault!»: olvidad Europa, tenemos cosas

mejores que hacer que abordar la filosofía europea, incluso cosas mejores que deconstruirla constantemente. La ironía es que ese grito de guerra es evidente que no es válido para el propio Fanon, que estudió extensa e intensamente a Hegel, el psicoanálisis, a Sartre e incluso a Lacan. Así, cuando leo fragmentos como el de Mignolo, también echo mano de Fanon..., este Fanon:

> Soy un hombre, y lo que tengo que recuperar es todo el pasado del mundo. No soy responsable solamente de la revuelta antiesclavista de Santo Domingo. Cada vez que un hombre ha contribuido a la victoria de la dignidad del espíritu, cada vez que un hombre ha dicho no a un intento de subyugar a sus semejantes, he sentido solidaridad con ese acto. De ninguna manera mi vocación básica tiene que salir del pasado de la gente de color. De ninguna manera tengo que dedicarme a revivir una civilización negra injustamente ignorada. No me convertiré en el hombre de ningún pasado (...). Mi piel negra no es depositaria de valores específicos (...). ¿No tengo mejores cosas que hacer en esta tierra que vengar a los negros el siglo XVII? (...). Como hombre de color, no tengo derecho a esperar que en el hombre blanco cristalice ningún sentimiento de culpa hacia el pasado de mi raza. Como hombre de color, no tengo derecho a buscar la manera de pisotear el orgullo de mi antiguo amo. Tampoco tengo el derecho ni el deber de exigir reparaciones para mis antepasados subyugados. No existe ninguna misión para los negros; tampoco una carga para los blancos (...). No quiero ser la víctima del Subterfugio de un mundo negro (...). ¿Voy a pedirle al hombre blanco de hoy que responda por los tratantes esclavos del siglo XVII? ¿Voy a intentar por todos los medios procurar que la culpa brote en sus almas? (...). No soy un esclavo de la esclavitud que deshumanizó a mis antepasados (...), sería enormemente interesante descubrir una literatura o una arquitectura negra del siglo III a. C. Nos llenaría de dicha saber que existe una correspondencia entre algún filósofo negro y Platón. Pero no creo que este hecho fuera a cambiar la vida de los niños de ocho años que trabajan en la zafra de Martinica o Guadalupe (...). Me encuentro en el mundo y reconozco que sólo tengo un derecho: exigir un comportamiento humano a los demás.[168]

Lo que Fanon afirma claramente es que el mundo global de hoy es capitalista, y, como tal, no se puede poner en entredicho de manera eficaz desde el punto de vista de las culturas precapitalistas locales. Por eso la elección de los dos breves artículos de Marx de 1853 sobre la India («El dominio británico en la India», «Los resultados futuros del dominio británico en la India»), generalmente rechazados por los estudios poscoloniales como pruebas embarazosas del «eurocentrismo» de Marx, resultan hoy más vigentes que nunca. Marx admite sin tapujos la brutalidad e hipocresía explotadora de la colonización británica de la India, incluyendo el uso sistemático de la tortura prohibida en Occidente pero «externalizada» a los indios (en realidad, no hay nada nuevo bajo el sol: ya había Guantánamos a mitad del siglo XIX en la India británica): «La profunda hipocresía e inherente barbarie de la civilización burguesa se revela ante

nuestros ojos, desplazándose de la metrópoli, donde asume formas respetables, a las colonias, donde se manifiesta sin ambages.»[169] Todo lo que añade Marx es que

> Inglaterra ha destrozado toda la estructura de la sociedad india, y por ninguna parte aparecen síntomas de reconstrucción. Esta pérdida de su antiguo mundo, sin haber obtenido uno nuevo, imparte un tipo particular de melancolía a la actual miseria de los hindúes, y separa Indostán, gobernado por los británicos, de sus antiguas tradiciones, y de la totalidad de su historia anterior (...). Inglaterra, es cierto, al provocar una revolución social en Indostán, ha actuado motivada tan sólo por sus más viles intereses, que ha impuesto de una manera estúpida. Pero ésa no es la cuestión. La cuestión es: ¿puede el ser humano cumplir su destino sin una revolución fundamental en la sociedad de Asia? Si no es así, sean cuales sean los crímenes cometidos por Inglaterra, ha sido la herramienta inconsciente de la historia al provocar esa revolución.[170]

No deberíamos pasar por alto las palabras «herramienta inconsciente de la historia» como expresión de una teleología cándida, de una confianza en la Astucia de la Razón que convierte incluso los crímenes más viles en instrumentos de progreso. La cuestión es simplemente que la colonización británica de la India creó condiciones para la doble liberación del subcontinente: de las constricciones de su propia tradición y de la colonización en sí misma. Por eso el citado pasaje *no* muestra la misma actitud de rechazo hacia las «naciones no históricas» como el que es claramente perceptible en «La lucha magiar», un artículo escrito por Friedrich Engels y publicado en el *Neue Rheinische Zeitung* el 13 de enero de 1849. El contexto histórico de este texto es la inminente derrota de la revolución de 1848, cuando las pequeñas naciones eslavas (con excepción de los polacos) apoyaron militarmente al emperador austríaco en su esfuerzo por aplastar el levantamiento húngaro (algo que explica la furiosa agresividad de Engels):

> Entre todas las naciones de Austria, grandes y pequeñas, sólo tres abanderadas del progreso participaron activamente en la historia, y todavía conservan su vitalidad: los *alemanes*, los *polacos* y los *magiares*. De ahí que hoy sean revolucionarias.
>
> Todas las demás nacionalidades y pueblos, grandes y pequeños, no tardarán en perecer en la tormenta mundial revolucionaria. Por esta razón son ahora contrarrevolucionarios (...). No hay país en Europa que no contenga en algún rincón uno o varios fragmentos de pueblos en ruinas, el residuo de una antigua población que fue suprimida y sometida por la nación que posteriormente se convirtió en el principal vehículo de su desarrollo histórico. Estas reliquias de naciones inmisericordemente pisoteadas en el curso de la historia, como dice Hegel, estos *fragmentos residuales de pueblos*, siempre se convierten en abanderados fanáticos de la contrarrevolución y permanecen así hasta su completa extirpación o pérdida de su carácter nacional, al igual que toda

su existencia general es en sí misma una protesta contra una gran revolución histórica (...). Pero en el primer levantamiento victorioso del proletariado francés, que Luis Napoleón intenta conjurar con todas sus fuerzas, los alemanes y los magiares de Austria se emanciparán y llevarán a cabo una sangrienta venganza sobre los bárbaros eslavos. Entonces estallará una guerra generalizada que aplastará la Sonderbund eslava y exterminará todas esas naciones insignificantes y retrógradas, incluso su propio nombre.

La siguiente guerra mundial provocará la desaparición de la faz de la Tierra no sólo de las clases y dinastías reaccionarias, sino también de todos los pueblos reaccionarios. Y también eso es un paso hacia delante.[171]

Estas líneas se parecen a la distinción de Mao entre naciones burguesas y proletarias, pero en un sentido inverso: la lucha no es sólo entre clases dentro de naciones; también se da entre naciones progresistas y reaccionarias, con todo lo que eso implica, a saber, la destrucción de esas «insignificantes y retrógradas naciones, incluso su propio nombre», en el proceso revolucionario. La línea de pensamiento de Engels se basaba en un pseudohegelianismo simplificado: hay un progreso histórico, hay naciones que forman parte de ese progreso («naciones históricas») y naciones que son espectadores apáticos o que incluso se oponen de manera activa, y estas últimas están destinadas a desaparecer. (El propio Engels embellece esa línea de pensamiento con un giro reflexivo de aire hegeliano: ¿cómo es posible que esas acciones no sean reaccionarias cuando su mera existencia es una reacción, un residuo del pasado?) Engels se mantuvo fiel a su posición hasta el final, convencido de que, a excepción de los polacos, las pequeñas naciones eslavas miraban todas hacia Rusia, el baluarte de la reacción, para que las liberara. En 1882 le escribió a Bernstein (que simpatizaba con los eslavos del sur): «Debemos cooperar en la labor de liberar el proletariado de Europa Occidental y subordinar todo lo demás a esa meta. Tanto da lo interesantes que puedan ser los eslavos balcánicos, etc.; en el momento en que su deseo de liberación choca con los intereses del proletariado, por mí se pueden ir a freír espárragos.» Y en una carta a Kautsky del mismo año, de nuevo incide en la oposición entre naciones progresistas y reaccionarias:

Así, soy de la opinión de que existen *dos* naciones en Europa que no sólo tienen el derecho sino el deber de ser nacionalistas antes de convertirse en internacionalistas: los irlandeses y los polacos. Son internacionalistas del mejor cuño si son muy nacionalistas. Los polacos lo han comprendido en todas las crisis, y lo han demostrado en los campos de batalla de todas las revoluciones. Elimina

su esperanza de restablecer Polonia; o convéncelos de que su nueva Polonia les caerá del cielo sin esfuerzo, y su interés por la Revolución Europea ha terminado.[172]

Y en cuanto a los eslavos del sur:

Sólo cuando, con el hundimiento del zarismo, las ambiciones nacionalistas de esos pueblos insignificantes se vean libres de cualquier tendencia paneslavista de dominar el mundo, sólo entonces podremos dejar que sean dueños de su destino. Estoy seguro de que seis meses de independencia serán suficientes para que casi todos los eslavos astrohúngaros lleguen a un punto en que supliquen ser readmitidos. Pero a estas pequeñas naciones nunca se les puede conceder el derecho, que ahora se arrogan Serbia, Bulgaria y Rumelia Oriental, de impedir la prolongación de la red de ferrocarril europeo hasta Constantinopla.[173]

Como ya hemos visto, el gran adversario con que se encuentra aquí Engels no es ni más ni menos que Lenin; no obstante, los textos de Marx sobre la India también divergen radicalmente de la oposición de Engels. Lo que plantea Marx no es tanto que los indios pronto vayan a «perecer en la tormenta mundial revolucionaria», sino prácticamente lo contrario: que al verse atrapados en la dinámica del capitalismo universal conseguirán librarse de sus limitaciones tradicionales y participar en la moderna lucha por la liberación del yugo colonial inglés. Lenin también se adhirió a esta opinión: cuando fue evidente el fracaso de la revolución europea de principios de la década de 1920, comprendió que la tarea principal del poder soviético era llevar la modernidad europea a Rusia: en lugar de hablar de grandes metas como construir el socialismo, la meta a abordar con paciencia era propagar la cultura y la civilización (burguesas) en total oposición al «socialismo en un solo país». Lo modesto de esta ambición a veces se expresa de una manera sorprendentemente franca, como cuando Lenin se burla de todos los intentos de «construir el socialismo» en la Unión Soviética. Qué diferente es esta postura de la visión de Mignolo sobre la lucha anticapitalista:

Como nos enseña la historia, la identificación del problema no significa que haya una sola solución. O mejor aún, podemos coincidir en que la armonía es un futuro global deseable, pero el comunismo es tan sólo un camino para conseguirla. No puede existir una única solución, simplemente porque hay muchas maneras de ser, es decir, de pensar y obrar. El comunismo es una opción, no un Universal Abstracto (...). En el mundo europeo, el comunismo es más parte del problema que la solución. Lo que no significa que, en el mundo no europeo, si no eres comunista, eres capitalista (...). Por lo tanto, el hecho de que Žižek y otros intelectuales europeos reconsideren seriamente el comunismo significa que se decantan por una opción (la reorientación de la

> Izquierda) entre muchas, y hoy caminan hacia un futuro de armonía que supere la necesidad de la guerra; supere el éxito y la competencia que engendran corrupción y egoísmo, y promueva la plenitud de la vida sobre el desarrollo y la muerte.[174]

Mignolo se basa aquí en esa distinción tan cándida entre problema y solución. Si la historia nos enseña algo, es que, aunque «la identificación del problema no significa que haya una sola solución», tampoco existe una sola identificación del problema. Cuando nos topamos con cualquier dilema (como la crisis económica global), encontramos una multitud de formulaciones acerca de cuál es el problema y qué lo provoca (o, por expresarlo de una manera más posmoderna, encontramos una multitud de relatos): demasiada regulación estatal, demasiado poca regulación estatal, lacras morales, el excesivo poder del capital financiero, el capitalismo como tal, etc. Estas diferentes identificaciones del problema forman una unidad dialéctica con las soluciones propuestas; o incluso se podría decir que la identificación de un problema ya se formula desde el punto de vista de su solución presunta/imaginada. Por tanto, el comunismo no es tan sólo una de las soluciones, sino, en primer lugar, una formulación singular del problema cuando aparece dentro del horizonte comunista. La identificación del problema por parte de Mignolo, así como su formulación de la meta común compartida por todas las soluciones propuestas, es una prueba de su limitación, y como tal vale la pena leerla concienzudamente: la meta común –«que la armonía supere la necesidad de la guerra, promueva la plenitud de la vida»–; el problema «la necesidad de la guerra (...), el éxito y la competencia que engendran corrupción y egoísmo (...), el desarrollo y la muerte»–. Su meta –la armonía, la plenitud de la vida– es un Universal Abstracto como ha habido pocos, un recipiente vacío que puede significar muchas cosas incompatibles (según qué entendamos por «plenitud de la vida» y «armonía»). (También podríamos añadir, con cierta mordacidad, que muchos movimientos anticapitalistas han alcanzado grandes resultados a la hora de «superar el éxito».) La sencilla identificación entre desarrollo y muerte, así como el rechazo abstracto de la guerra, la corrupción y el egoísmo, son abstracciones no menos vacías. (Y por cierto, la oposición abstracta entre la guerra y la armonía resulta especialmente sospechosa, puesto que también puede verse como una llamada en contra de agravar los antagonismos sociales, y en favor de una armonía pacífica del organismo

social. Si ésta es la dirección que se toma, prefiero con mucho que me llamen «fascista de izquierdas» e insistir en la dimensión emancipadora de la lucha.)

Lo que Mignolo nos ofrece no son modernidades alternativas, sino una especie de posmodernidad alternativa, es decir, diferentes maneras de superar la modernidad europea (capitalista). Contra dicho enfoque, uno debería defender con firmeza el legado universalista europeo, pero ¿en qué sentido preciso? Según algunos teóricos culturales indios, el hecho de que se vean obligados a utilizar el inglés es una forma de colonialismo cultural que censura su auténtica identidad. Su línea argumental es la siguiente: «Tenemos que hablar un idioma extranjero impuesto para expresar nuestra más íntima identidad. ¿Y acaso este hecho no nos coloca en una posición de alienación radical, puesto que incluso nuestra resistencia ante la colonización ha de expresarse en el lenguaje del colonizador?» La respuesta a esta pregunta es: sí, pero esta imposición del inglés (una lengua extranjera) creó la mismísima X que se ve «oprimida» por él: es decir, lo que está oprimido no es la India precolonial, sino el auténtico sueño de una nueva India democrática y universalista.

¿No estaba siguiendo Malcolm X la misma intuición cuando adoptó la X como apellido? El hecho de escoger una X –y por tanto señalar que los negreros que llevaban a los africanos esclavizados desde su tierra natal les privaron brutalmente de sus raíces étnicas y familiares, de todo su mundo y su vida cultural– no pretendía movilizar a los negros para que lucharan por el regreso a unas raíces africanas primigenias, sino precisamente aprovechar la oportunidad proporcionada por la X, una nueva y desconocida (falta de) identidad engendrada por el mismo proceso de la esclavitud que dejó a los africanos sin raíces para siempre. La idea es que esta X, que priva a los negros de sus peculiares tradiciones, ofrece una oportunidad única para redefinirlos (reinventarlos), para formar libremente una nueva identidad que es mucho más universal que la supuesta universalidad de los blancos. (Naturalmente, Malcolm X encontró esta nueva identidad en el universalismo del islam.)

De manera que, volviendo a la India, «reconciliación» significa reconciliación con el idioma inglés, que hay que aceptar no como el obstáculo para conseguir una nueva India, descartándolo en favor de alguna

lengua local, sino como un medio que abre nuevas posibilidades, como la condición positiva de la liberación. La verdadera victoria sobre la colonización no consiste en regresar a una existencia precolonial «auténtica», y mucho menos a ninguna «síntesis» entre la civilización moderna y los orígenes premodernos, sino, paradójicamente, *en perder completamente esos orígenes premodernos*. En otras palabras, el colonialismo no se supera cuando se aborda la intrusión del inglés como medio, sino cuando se derrota a los colonizadores, por así decir, en su propio juego: cuando la nueva identidad india se formula sin esfuerzo en inglés, es decir, cuando el inglés queda «desnaturalizado», cuando pierde su vínculo privilegiado con el anglohablante anglosajón «nativo». Resulta fundamental señalar que este papel del inglés fue percibido con claridad por muchos intelectuales entre los dalits o «intocables» de la casta más baja: una gran proporción de dalits dieron la bienvenida al inglés, y, de hecho, a la experiencia colonial en general. Para Ambedkar (la principal figura política de la casta dalit) y sus herederos, el colonialismo británico –sin pretenderlo y por casualidad– abrió la posibilidad del así llamado imperio de la ley y la igualdad formal entre todos los indios. Antes de eso, los indios habían tenido leyes de casta, que negaban a los dalits casi todos los derechos y sólo les imponían deberes.[175] Además, en la India actual, los grupos tribales que realmente están en peligro (como los de las junglas que rodean Hyderabad) no luchan sólo por sus valores y vínculos tradicionales; están mucho más comprometidos con la lucha maoísta (el movimiento guerrillero naxalita), que formula el objetivo universal de superar el capitalismo. Son los teóricos de clase alta y casta superior (sobre todo brahmanes) poscoloniales, no aquellos que realmente pertenecen a los grupos tribales indígenas, quienes celebraron la persistencia de las tradiciones locales y la ética comunitaria como resistencia básica al capitalismo global.

A nivel más general, deberíamos tener en cuenta que el capitalismo global no empuja de manera automática a todos sus sujetos hacia el individualismo hedonista/permisivo, y también el hecho de que, en muchos países que recientemente han tomado el camino de la modernización capitalista por la vía rápida (como la India), muchos individuos se aferran a las creencias y a la ética (valores familiares, rechazo del hedonismo desenfrenado, una poderosa identificación étnica, dar prioridad a los lazos

comunitarios sobre los logros individuales, respeto por los ancianos, etc.) así llamadas tradicionales (premodernas). Esto no demuestra de ningún modo que no sean plenamente «modernos», como si la gente del Occidente liberal pudiera permitirse una modernización capitalista directa y plena, mientras que aquellos países asiáticos, latinoamericanos y africanos menos desarrollados sólo pueden sobrevivir a la acometida de la dinámica capitalista con la ayuda de la muleta de los vínculos tradicionales, es decir, como si los valores tradicionales resultaran necesarios cuando la población local no es capaz de sobrevivir al capitalismo adoptando su propia ética individualista y liberal-hedonista. Las teorías «subalternas» poscoloniales, que detectan en la persistencia de las tradiciones premodernas una resistencia al capitalismo global y a su modernización violenta, se equivocan aquí por completo: por el contrario, la fidelidad a los valores premodernos («asiáticos») resulta paradójicamente el mismísimo rasgo que permite que países como China, Singapur y la India sigan el camino de la dinámica capitalista de manera aún más radical que los países liberales de Occidente. La referencia a los valores tradicionales permite a los individuos justificar su implacable participación en la competencia de mercado en términos éticos («En realidad lo hago para ayudar a mis padres, para ganar dinero suficiente para que mis hijos y mis primos pueden estudiar», etc.).[176]

Hay un chiste muy vulgar acerca de Jesús: la noche antes de que lo arresten y crucifiquen, sus seguidores comienzan a preocuparse: Jesús todavía es virgen, ¿no sería bonito que tuviera una experiencia placentera antes de morir? Así que le piden a María Magdalena que vaya a la tienda donde Jesús está descansando y lo seduzca. María acepta de buena gana y entra, pero cinco minutos después sale corriendo y chillando, aterrada y furiosa. Los seguidores de Jesús le preguntan qué ha pasado, y ella les explica: «Me desvestí lentamente, me abrí piernas y le enseñé el coño a Jesús; él lo miró y dijo: "¡Qué herida tan terrible! ¡Que se cierre!", y suavemente me puso la palma de la mano encima.» Así que ojo con la gente que se toma demasiado en serio curar las heridas de los demás: ¿y si uno disfruta de su propia herida? Exactamente del mismo modo, curar directamente la herida del colonialismo (regresando a la realidad precolonial) sería una pesadilla: si la India actual acabara encontrándose en una realidad precolonial, sin duda preferiría el mismo grito aterrador que María Magdalena. Precisamente en relación con la herida del colonialismo,

parece pertinente el mensaje final del *Parsifal* de Richard Wagner: «Esta herida sólo puede curarla la lanza que la provocó» *(Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug)*. La propia desintegración de las formas tradicionales abre el espacio de la liberación. Como vieron claramente Nelson Mandela y el CNA, la supremacía blanca y la tentación de regresar a las raíces tribales son dos caras de la misma moneda.[177]

Según el mito liberal clásico, la universalidad de los derechos humanos trae la paz: establece las condiciones de la coexistencia pacífica entre la multiplicidad de las culturas particulares. Desde el punto de vista del colonizado, por otra parte, la universalidad liberal es falsa: funciona como la violenta intrusión de una cultura extranjera que disuelve nuestras raíces particulares. Aun cuando un liberal admita que hay cierta verdad en este reproche, sigue luchando por una «universalidad sin heridas», un marco universal que no vulnere de manera violenta las culturas particulares. Desde una perspectiva realmente dialéctica, deberíamos luchar por un enfoque exactamente inverso (o más bien, apoyar su necesidad): la herida como tal es liberadora –o más bien, contiene un potencial liberador–, por lo que, aunque sin duda deberíamos poner en entredicho el contenido positivo de la universalidad impuesta (el contenido particular que privilegia en secreto), también deberíamos apoyar el aspecto liberador de la herida (para nuestra identidad particular) como tal.[178]

Por expresarlo de otro modo, lo que oculta la experiencia del inglés como imposición opresiva es que se puede decir lo mismo de *cualquier* idioma: el lenguaje es como tal un intruso extranjero parásito. A lo largo de su obra, Lacan introduce una variación en el lema de Heidegger de que el lenguaje es la casa del ser: el lenguaje no es la creación y el instrumento del hombre, es el hombre que «mora» en el lenguaje. «El psicoanálisis», afirma, «debería ser la ciencia del lenguaje habitado por el sujeto.»[179] El giro «paranoico» de Lacan, su adicional vuelta de tuerca freudiana, procede de su caracterización de esta casa como una *casa de tortura*: «Desde el punto de vista freudiano, el hombre es el sujeto capturado y torturado por el lenguaje.»[180] El hombre no sólo mora en la «casa-cárcel del lenguaje (el título de uno de los primeros libros de Fredric Jameson sobre el estructuralismo), sino que mora en una casa de tortura del lenguaje: toda la psicopatología desplegada por Freud, desde los síntomas de conversión inscritos en el cuerpo hasta las crisis psicóticas, son cicatrices de esta herida

permanente, señales de una brecha original irremediable entre el sujeto y el lenguaje, señales de que el hombre no puede sentirse como en casa en su propia casa. Esto es lo que ignora Heidegger: este sombrío y torturador otro lado de nuestro morar en el lenguaje, y por eso en el edificio de Heidegger no hay lugar para lo Real de la *jouissance*, puesto que el aspecto torturador del lenguaje concierne primordialmente a las vicisitudes de la libido.

La, no sol bemol

Así que si descartamos la observación de que es mejor estar torturado «de un modo auténtico» por tu «propio» lenguaje que por un lenguaje impuesto y extranjero, primero deberíamos poner énfasis en el aspecto liberador de verte obligado a utilizar una lengua extranjera «universal». Hay cierta sabiduría histórica en el hecho de que, desde la época medieval hasta hace poco, la *lingua franca* de Occidente fuera el latín, una lengua «secundaria» y nada auténtica, un «paso atrás» desde el griego, y no el griego con toda su auténtica carga: fue esta misma vacuidad y «falta de autenticidad» del latín lo que permitió que los europeos lo llenaran con su propio contenido específico, en contraste con la naturaleza imponente y llena hasta reventar del griego. Samuel Beckett aprendió exactamente esta elección y comenzó a escribir en francés, una lengua extranjera, dejando atrás la «autenticidad» de sus raíces. Así, para recapitular: la función de experimentar una lengua extranjera como una imposición opresiva consiste en ofuscar la dimensión opresiva de nuestro propio lenguaje, es decir, elevar de manera retroactiva nuestra lengua materna a un paraíso perdido de expresión plena y auténtica. El paso que hay que llevar a cabo cuando experimentamos la lengua extranjera impuesta como opresiva, carente de sintonía con nuestra vida interior, consiste en trasladar esta disonancia a nuestra propia lengua materna. Este paso, desde luego, es extremadamente doloroso: equivale a la pérdida de la mismísima sustancia de nuestro ser, de nuestras raíces históricas concretas. Significa que, tal como lo expresó George Orwell, en cierto modo tengo que «transformarme de manera tan completa que al final apenas se me podrá reconocer como la misma persona». ¿Estamos dispuestos a hacerlo? En 1937, Orwell expresó la

ambigüedad de la actitud izquierdista predominante hacia las diferencias de clase:

> Todos despotricamos contra las distinciones de clase, pero muy poca gente quiere abolirlas de verdad. Lo que nos lleva al importante hecho de que toda opinión revolucionaria extrae parte de su fuerza de la secreta convicción de que no se puede cambiar nada (...). El hecho que hay que afrontar es que abolir las distinciones de clase significa abolir una parte de ti. Aquí estoy yo, el típico miembro de la clase media. Para mí es muy fácil decir que quiero librarme de las distinciones de clase, pero casi todo lo que pienso y hago es el resultado de éstas. Todas mis ideas –mis ideas del bien y el mal, de lo agradable y lo desagradable, de lo divertido y lo serio, de lo feo y lo hermoso– son esencialmente ideas de *clase media*; mi gusto literario, en la comida y en el vestir, mi idea del honor, mis modales en la mesa, mis giros al hablar, mi acento, incluso los movimientos característicos de mi cuerpo, son los productos de un tipo especial de educación y de una ubicación concreta más o menos a medio camino de la jerarquía social.[181]

¿Dónde se sitúa Orwell en este texto? Rechaza la compasión condescendiente o cualquier intento de «volverse como los obreros»; de hecho, desea que los obreros se laven más, etc. Pero ¿significa esto que quiere permanecer en la clase media y por tanto acepta que persistan las diferencias de clase? El problema es que la manera en que Orwell formula la alternativa –«aferrarse a los valores de la clase media o volverse como los obreros»– es falsa: ser un auténtico revolucionario no tiene nada que ver con «volverse como los obreros», imitando el estilo de vida de las clases bajas. La meta de la actividad revolucionaria, por el contrario, consiste en transformar toda la situación social para que los obreros ya no sean «obreros». En otras palabras, los dos polos del dilema de Orwell –aferrarse a los valores de la clase media o volverse como los obreros– son las típicas opciones de la clase media. De hecho, Robespierre y Lenin eran dos típicos productos de la clase media en su sensibilidad privada, pero esto no viene al caso: la cuestión no es volverse como los obreros, sino transformar el destino de éstos. La intuición de Orwell sólo es válida para cierto tipo de izquierdista «burgués». Hay izquierdistas que poseen el valor de sus convicciones, que no desean sólo una «revolución sin revolución», tal como lo expresó Robespierre: los jacobinos y los bolcheviques, entre otros. El punto de arranque de estos auténticos revolucionarios puede ser, de hecho, la mismísima posición de los izquierdistas «burgueses»: lo que ocurre es que, en mitad de su toma de posición pseudorradical, acaban enredados en su propio juego y comienzan realmente a plantearse su posición subjetiva.

Es difícil imaginar un ejemplo político más incisivo del cese de la distinción de Lacan entre el «sujeto del enunciado» y el «sujeto de la enunciación»: en primer lugar, en una negación directa, comienzas deseando «cambiar el mundo» sin poner en peligro la posición subjetiva desde la que estás dispuesto a provocar el cambio; a continuación, en la «negación de la negación», el sujeto que provoca el cambio está dispuesto a pagar el precio subjetivo, a cambiar él mismo, o, citando la fórmula de Gandhi, a ser él mismo el cambio que desea ver en el mundo.

¿Acaso ese «transformarme de manera tan completa que al final apenas se me podrá reconocer como la misma persona» no es un suceso de radical autotransformación comparable a renacer? El punto de vista de Orwell es que los radicales invocan la necesidad de un cambio revolucionario como una especie de símbolo que debería alcanzar lo opuesto, es decir, *evitar* que el cambio ocurra en realidad, en el sentido en que la izquierda académica actual que critica el imperialismo cultural capitalista está en realidad horrorizada ante la idea de que su propio campo de estudio desaparezca. Pensemos en el mundo de las grandes bienales de arte internacionales, una auténtica empresa capitalista que por lo general se mantiene gracias a una ideología «anticapitalista» cuya forma predominante es una mezcla de antieurocentrismo, críticas a la modernidad («vivimos en un universo poskantiano») y advertencias contra la manera en que incluso los sucesos artísticos son momentos de la circulación de capital, a lo cual uno sólo puede contestar con una versión de la antigua frase de los hermanos Marx: «Dicen que en la actualidad la escena artística forma parte de la maquinaria capitalista, pero eso no debería engañarle: ¡en realidad forma parte de la maquinaria capitalista!» Los famosos versos del acto II de *Otelo*: «Oh, amable señora, no me pongáis a ello, / pues nada soy si no soy crítico», parecen transmitir perfectamente la postura del crítico de arte actual: en el momento en que se pone a su trabajo, no puede sino denunciar escrupulosamente la manera en que la producción artística, la distribución, el consumo y la crítica vienen determinados por las coordenadas capitalistas globales. En la confusión de esos rechazos ideológicos, resulta reconfortante, incluso subversivo, encontrar una afirmación directa de los valores «burgueses», como ocurre con Robert Pippin, que recientemente afirmó que todo su proyecto filosófico consiste en defender el modo de vida burgués. Si uno es lo bastante consecuente con esta afirmación, pronto

descubre incoherencias en el modo de vida burgués, incoherencias que le obligan a ir más allá de ese modo de vida precisamente a fin de salvar lo que valga la pena salvar de él.

Así pues, un congreso sobre la idea del comunismo, como el que se celebró en Seúl entre el 24 y el 29 de septiembre de 2013, ¿también está destinado a convertirse en una especie de pseudoacontecimiento parecido, en una bienal comunista? ¿O vamos a poner en marcha algo que posee el potencial de convertirse en una auténtica fuerza de transformación social? Podría parecer que hoy en día uno no puede actuar, que todo lo que puede hacer es decir cosas. Pero en una situación como la actual, decir las cosas puede ser mucho más contundente que invitar a la acción, que por lo general es una excusa para *no* hacer nada. Dejadme que cite la provocadora tesis de Alain Badiou: «Es mejor no hacer nada que contribuir a la invención de maneras formales de hacer visible lo que el imperio ya reconoce como existente.» Mejor no hacer nada que implicarse en actos localizados cuya función última es hacer que el sistema discurra sin problemas (actos como dejar espacio a la multitud de nuevas subjetividades, etc.). Hoy en día, la amenaza no es la pasividad, sino la pseudoactividad, el impulso de «ser activo», «participar», enmascarar la Nada de lo que ocurre. La gente interviene continuamente, «hace algo», al tiempo que los académicos participan en «debates» sin sentido, etc., y lo verdaderamente difícil es dar un paso atrás, apartarse de todo esto. Aquellos que ostentan el poder a menudo prefieren incluso una participación «crítica», cualquier tipo de diálogo, al silencio, simplemente para hacernos participar en ese «diálogo», para asegurarse de que se rompe nuestra ominosa pasividad. Por eso el título del cuarto Congreso sobre la «Idea del Comunismo» celebrado en Seúl, en septiembre de 2013, estaba plenamente justificado: «¡Párate a pensar!»

Los acontecimientos apuntan en esta dirección incluso en un país como Corea del Sur, con su explosivo desarrollo económico. En Corea encontramos una extendida resistencia de los trabajadores al rápido paso a una sociedad poshistórica, y esta resistencia va más allá de una simple lucha de los trabajadores por mejores salarios y mejores condiciones laborales: es una lucha por todo un estilo de vida, la resistencia de un *mundo* amenazado por la rápida modernización de Corea del Sur. «Mundo» representa aquí un horizonte específico de significado, una civilización entera, o mejor dicho,

una *cultura*, con sus rituales y costumbres cotidianas, amenazada por la mercantilización poshistórica. Así pues, ¿se trata de una resistencia conservadora? Hoy en día, aquellos que se declaran política y culturalmente conservadores convencionales no son realmente conservadores: al suscribir plenamente la continua revolución a que se somete el capitalismo, quieren que sea más eficiente complementándolo con algunas instituciones tradicionales (como la religión) para contener sus consecuencias destructivas para la vida social y para mantener la cohesión social. Hoy en día, un auténtico conservador es el que admite plenamente los antagonismos y encrucijadas del capitalismo global, el que rechaza el simple progresismo, y está atento al lado oscuro del progreso. En este sentido, sólo un izquierdista radical puede ser hoy un auténtico conservador. Dicha posición fue descrita hace mucho tiempo por John Jay Chapman (1862-1933), un activista y ensayista político estadounidense medio olvidado[182] que escribió acerca de los radicales políticos:

> En realidad, los radicales siempre dicen lo mismo. No cambian; todos los demás cambian. Se les acusa de los delitos más incompatibles, de egoísmo y obsesión con el poder, de indiferencia hacia el destino de su propia causa, de fanatismo, trivialidad, falta de humor, bufonería e irreverencia. Pero pulsan cierta tecla. De ahí el gran poder práctico de los radicales coherentes. Todo indica que nadie les sigue, y sin embargo todo el mundo les cree. Sujetan un diapasón y suena un la, y todo el mundo sabe que en realidad es un la, aunque el tono consagrado por la tradición sea un sol bemol. Pero la comunidad no puede sacarse ese la de la cabeza. Nada puede impedir esa tendencia ascendente del tono popular mientras el auténtico la siga sonando.[183]

Deberíamos poner énfasis ahora en el momento de la pasividad y la inmovilidad: en términos de Kierkegaard, un radical no es un genio creativo, sino un apóstol que encarna y expresa una verdad: no deja de repetir el mismo mensaje («prosigue la lucha de clases»; «el capitalismo engendra antagonismos», etc.), y aunque podría parecer que nadie le sigue, todo el mundo le sigue, es decir, todo el mundo sabe en secreto que está diciendo la verdad, y por eso constantemente se le acusa de los «delitos más incompatibles, de egoísmo y obsesión con el poder, de indiferencia hacia el destino de su propia causa, de fanatismo, trivialidad, falta de humor, bufonería e irreverencia». Y lo que esto significa es que, al elegir entre la dignidad y el riesgo de parecer un bufón, el verdadero político radical renuncia fácilmente a la dignidad.

El lema que unió a los turcos que protestaban en la plaza Taksim de

Estambul en 2013 fue «¡Dignidad!», un buen eslogan, aunque ambiguo. El término «dignidad» es apropiado en la medida en que deja claro que las protestas no están provocadas tan sólo por exigencias materiales concretas, sino por el deseo de libertad y emancipación de los manifestantes. En el caso de las protestas de la plaza Taksim, la invocación a la dignidad se refería no sólo a la corrupción y venalidad institucionales, sino que también –fundamentalmente– se dirigían contra la ideología condescendiente del primer ministro turco, Recep Tayyip Erdoğan. El objetivo directo de las protestas de la plaza Taksim no era el capitalismo neoliberal ni el islamismo, sino la personalidad de Erdoğan: la exigencia era que él dimitiera, pero ¿por qué? ¿Qué tenía Erdoğan que le convirtió en el objetivo de los manifestantes educados y laicos, y también de la juventud musulmana y anticapitalista, el objetivo de un odio que los unió? He aquí la explicación de Bülent Somay:

> Todo el mundo quería que el primer ministro Erdoğan dimitiera. Porque, tal como me explicaron muchos activistas durante y después de la resistencia, constantemente se entrometía en su manera de vivir, les decía a las mujeres que tenían que tener tres hijos, les decía que no tenían que hacerse la cesárea, ni abortar, le decía a la gente que no tenía que beber, ni fumar, ni darse la mano en público, y sí ser obedientes y religiosos. Estaba diciendo constantemente qué era lo mejor para ellos («comprar y rezar»). Ése era probablemente el mejor indicativo del carácter neoliberal («comprar») e islamista blando («rezar») del gobierno del Partido de la Justicia y el Desarrollo: la utopía de Erdoğan para Estambul (y deberíamos recordar que fue alcalde de Estambul durante cuatro años) consistía en colocar un gran centro comercial y una enorme mezquita en la plaza Taksim y el parque Gezi. Se había convertido en «el padre que lo sabe todo» en todos los aspectos de la vida, y procuraba hacerlo de una manera torpemente condescendiente, que abandonó rápidamente durante los sucesos de Gezi para revelar el carácter profundamente autoritario que había detrás de esa imagen.[184]

¿Acaso no es «comprar y rezar» una perfecta versión de nuestro capitalismo tardío del viejo dicho cristiano *ora et labora*, donde la identidad del trabajador (el esforzado campesino) es reemplazada por un consumidor? La apuesta subyacente es, naturalmente, que rezar (el nombre en clave para la fidelidad a las viejas tradiciones comunitarias) nos hace incluso mejores «compradores», es decir, participantes en el mercado capitalista global. No obstante, la invocación a la dignidad no es sólo una protesta contra ese mandato condescendiente; la dignidad es también el aspecto de la dignidad, y en este caso la exigencia de dignidad significa que quiero que me engañen y me controlen de una manera que al menos guarde las apariencias, y no me

tenga que avergonzar. ¿No es éste un rasgo clave de nuestras democracias? Walter Lippmann, ese icono del periodismo estadounidense del siglo XX, desempeñó un papel clave a la hora de que la democracia de los Estados Unidos comprendiera lo que era; en *La opinión pública* (1922),[185] escribió que una «clase gobernante» debe saber afrontar los retos; vio la opinión pública tal como la veía Platón, como una gran bestia o un rebaño perplejo, moviéndose torpemente en medio del «caos de las opiniones locales». Por lo tanto, el rebaño de ciudadanos debe gobernarlo «una clase especializada cuyos intereses vayan más allá de lo local», y esta élite debe actuar como una maquinaria de conocimiento que sortee el defecto principal de la democracia, el imposible ideal del «ciudadano omnicompetente». Así es como funcionan nuestras democracias, con nuestro consentimiento. No hay ningún misterio en lo que Lippmann estaba diciendo: es un hecho evidente. El misterio es que, aunque lo sepamos, seguimos el juego. Actuamos *como si* fuéramos libres y decidiéramos libremente, no sólo aceptamos en silencio, sino que incluso *exigimos* que un mandato invisible (inscrito en la mismísima forma de nuestra libertad de expresión) nos diga qué hacer y qué pensar. Tal como Marx comprendió hace mucho tiempo, el secreto está en la propia forma. En este sentido, en una democracia todo ciudadano corriente efectivamente es un rey, pero un rey en una democracia constitucional, un rey que sólo decide formalmente, y cuya función es firmar medidas propuestas por una administración ejecutiva. Por eso el problema de los rituales democráticos resulta análogo al gran problema de la democracia constitucional: ¿cómo proteger la dignidad del rey? ¿Cómo mantener la apariencia de que el rey en realidad decide, cuando todos sabemos que no es verdad? Lo que llamamos «crisis de la democracia» no tiene lugar cuando la gente deja de creer en su propio poder, sino, por el contrario, cuando dejan de confiar en las élites, aquellos que supuestamente lo saben por ellos y proporcionan las líneas maestras, cuando experimentan la ansiedad que indica que «el (auténtico) trono está vacío», que ahora la decisión es realmente *suya*. Así, en las «elecciones libres» siempre hay un aspecto mínimo de cortesía: los que ostentan el poder cortésmente fingen que realmente no lo tienen, y nos piden que decidamos libremente si queremos entregárselo, de una manera que refleja la lógica de la oferta que pretende que la rechacemos, tal como hemos mencionado antes. Volviendo a Turquía, ¿es sólo este tipo de dignidad lo que quieren los manifestantes,

hartos como están de la manera primitiva y directa en que se les engaña y manipula? ¿En realidad su demanda es: «Queremos que nos engañen como es debido, ¡que al menos se esfuercen para engañarnos sin insultar nuestra inteligencia!», o hay algo más? Si pretendemos algo más, entonces deberíamos ser conscientes de que el primer paso para la liberación consiste en desembarazarse de la apariencia de falsa libertad y proclamar abiertamente nuestra carencia de libertad. Es decir, el primer paso hacia la liberación de la mujer consiste en abandonar la apariencia de respeto hacia la mujer y proclamar abiertamente que las mujeres están oprimidas: menos que nunca, el amo actual no desea que se le vea como amo.[186]

Hacia un nuevo amo

En las últimas páginas de su monumental obra *La Segunda Guerra Mundial*, Winston Churchill reflexiona sobre el enigma de cómo se toma una decisión militar. Después de que los especialistas (los analistas económicos y militares, los psicólogos, los meteorólogos...) propongan sus múltiples, elaborados y refinados análisis, alguien tiene que asumir el simple acto (y por eso el más difícil) de traducir esa compleja multitud –donde por cada razón a favor hay dos en contra– en un simple «Sí» o «No»; atacaremos; seguiremos esperando. Este gesto, que nunca se puede basar completamente en la razón, es el de un Amo. Son los expertos quienes presentan la situación en toda su complejidad, y es el Amo quien la simplifica tomando una decisión.

Esa figura del Amo es necesaria sobre todo en situaciones de crisis profunda. En la actualidad, la función de un Amo consiste en representar una auténtica división: la división entre aquellos que quieren seguir arrastrándose dentro de los antiguos parámetros y aquellos que son conscientes de que hace falta un cambio. Al presidente Obama a menudo se le acusa de dividir al pueblo americano en lugar de unirlo para encontrar soluciones bipartidistas, pero ¿y si precisamente eso es lo bueno que tiene? Esa división, no los acuerdos oportunistas, es el único camino hacia la verdadera unidad. Consideremos un ejemplo que seguramente no es nada problemático: la Francia de 1940. Incluso Jacques Duclos, el segundo del Partido Comunista Francés, admitió en una conversación privada que si se

hubieran celebrado elecciones libres en Francia en ese momento, el mariscal Pétain las habría ganado con el 90 % de los votos. Cuando De Gaulle, en un acto histórico, se negó a reconocer la capitulación de Pétain ante Alemania y siguió resistiendo, y afirmó que era tan sólo él, y no el régimen de Vichy, quien hablaba en nombre de la verdadera Francia (¡en nombre de la verdadera Francia como tal, no sólo en nombre de la «mayoría de los franceses»!), lo que estaba diciendo era profundamente cierto, aun cuando no sólo careciera de legitimación «democrática», sino que se opusiera claramente a la opinión de la mayoría del pueblo francés. Y Margaret Thatcher, la «Dama de Hierro», también era un Amo así, pues se atuvo a su plan de liberalismo económico, que al principio fue percibido como demencial, y poco a poco fue elevando su singular locura hasta convertirla en una norma aceptada. Cuando le preguntaron a Thatcher cuál era su mayor logro, contestó enseguida: «El nuevo laborismo.» Y tenía razón: su triunfo consistió en que sus enemigos políticos adoptaron sus políticas económicas básicas. El verdadero triunfo no es nuestra victoria sobre el enemigo, sino que éste comience a utilizar tu propio lenguaje, de manera que tus ideas hayan impuesto las normas del todo el campo de juego.

Así pues, ¿qué queda en la actualidad del legado de Thatcher? La hegemonía neoliberal se está desmoronando claramente. La única solución es repetir el gesto de Thatcher en dirección opuesta. Quizá ella fue la única thatcheriana: creía sin duda en sus ideas. El neoliberalismo actual, por el contrario, «sólo imagina que cree en sí mismo y exige que el mundo imagine lo mismo» (por citar a Marx). Resumiendo, el cinismo actual está claramente a la vista. Recordando de nuevo el cruel chiste ya mencionado de la película de Lubitsch *Ser o no ser*: cuando a «Campo de Concentración Erhardt» le preguntan por los campos de concentración alemanes en la Polonia ocupada, de los que él es responsable, contesta: «Nosotros hacemos la concentración, y los polacos la acampada.» ¿No podríamos decir lo mismo de la bancarrota de Enron en enero de 2002 (y también de las debacles financieras que siguieron), que pueden interpretarse como una especie de comentario irónico a la idea de la sociedad del riesgo? Los miles de empleados que perdieron sus trabajos y sus ahorros ciertamente estaban expuestos al riesgo, pero sin elección alguna: el riesgo se les presentó como un destino ciego. Los que, por el contrario, estaban informados de los

riesgos y contaban con la posibilidad de intervenir en la situación (los directivos), minimizaron sus riesgos canjeando sus acciones y opciones antes de la bancarrota, por lo que es cierto que vivimos en una sociedad de elección de riesgos, sólo que algunos (los directivos de Wall Street) son los que eligen, mientras que los demás (la gente corriente que paga hipoteca) se quedan con los riesgos.

Como ya hemos señalado, una de las extrañas consecuencias del derrumbe financiero y de las medidas tomadas para contrarrestarlo (enormes sumas de dinero para ayudar a los bancos) fue el renovado interés por la obra de Ayn Rand, el equivalente ideológico más próximo a ese lema radical del capitalismo, «la codicia es buena»: su libro *La rebelión de Atlas* se convirtió en un superventas. Según algunas noticias, había indicios de que el escenario que se describe en esa novela –son los capitalistas creativos quienes se ponen en huelga– ya estaba teniendo lugar. John Campbell, un congresista republicano, dijo en apoyo del movimiento del Tea Party: «Los triunfadores están en huelga. Estoy viendo, a pequeña escala, una especie de protesta de la gente que crea empleos. (...) Se están apartando de sus ambiciones porque ven que serán castigados por ello.» Lo absurdo de esta reacción es que malinterpreta completamente la situación: casi todas las gigantescas sumas de dinero del rescate fueron a parar precisamente a los «titanes» randianos desregulados que fracasaron en sus planes «creativos», y que por tanto provocaron el desastre. No son los grandes genios creativos quienes ahora están ayudando a la perezosa gente corriente, sino que quienes ahora están ayudando a los fracasados «genios creativos» son los contribuyentes.

El otro aspecto del legado de Thatcher que estaba en el punto de mira de los críticos izquierdistas era su «autoritaria» forma de liderazgo, su falta absoluta de coordinación democrática. Sin embargo, aquí las cosas son más complejas de lo que parece. Las actuales protestas que recorren Europa convergen en una serie de exigencias que, en su propia espontaneidad y franqueza, constituyen una especie de «obstáculo epistemológico» a cualquier confrontación adecuada con la crisis actual de nuestro sistema político. De hecho, estas exigencias se leen como una versión popularizada de la política deleuziana: la gente sabe lo que quiere, es capaz de descubrirlo y formularlo, pero sólo a través de su propio compromiso y actividad permanentes, por lo que necesitamos una democracia activa y

participativa, no sólo la democracia representativa con su ritual electoral que cada cuatro años interrumpe la pasividad de los votantes; necesitamos multitudes autogestionadas, no un partido leninista centralizado con un líder.

Pero ¿acaso este mito de la autogestión directa no representativa no es la última trampa, la ilusión más profunda a la que resulta más difícil renunciar? Sí, en todo proceso revolucionario hay momentos extáticos de solidaridad del grupo, cuando miles, cientos de miles de personas se unen y ocupan un lugar público, como la plaza Tahrir de El Cairo en 2011; sí, hay momentos de intensa participación colectiva en los que las comunidades locales debaten y deciden, cuando la gente vive en una especie de estado de emergencia permanente, y lo gestiona todo sin intermediarios, sin líder que los guíe. Pero esos estados no duran, y el «cansancio» no es aquí un simple hecho psicológico, sino una categoría de la ontología social. La gran mayoría –yo incluido– *quiere* ser pasiva y confiar en un aparato estatal eficiente que garantice el perfecto funcionamiento de todo el edificio social, para así poder seguir trabajando en paz.

Siguiendo el espíritu de la ideología actual –que exige un desplazamiento de la jerarquía tradicional, de una subordinación piramidal a un Amo, a las redes rizomáticas pluralizantes–, a los analistas políticos les gusta señalar que las nuevas protestas antiglobalización que recorren Europa y los Estados Unidos, desde Occupy Wall Street (OWS) hasta las de Grecia y España, no poseen ninguna agencia central, ningún Comité Central, que coordine su actividad. Se trata más bien de múltiples grupos que interactúan, casi todos a través de nuevos medios como Facebook o Twitter, y que coordinan su actividad de manera espontánea. Por eso, cuando los aparatos de poder policial buscan los comités de organización secretos, no entienden lo que ocurre. En la capital eslovena de Liubliana, en febrero de 2014, 10.000 manifestantes se reunieron delante del Parlamento y proclamaron orgullosos: «A esta manifestación asisten 10.000 organizadores.» Pero esta autogestión espontánea y «molecular», ¿es la nueva forma más eficaz de «resistencia»? ¿No será que el lado opuesto, especialmente el capital, ya actúa cada vez más como lo que la teoría deleuziana denomina la multitud posedípica?[187] El propio poder tiene que entrar en un diálogo a este nivel, respondiendo a los tuits con tuits; de hecho, ahora el Papa y los primeros ministros están en Twitter. No debería

arredrarnos seguir esta línea de razonamiento hasta su conclusión: la oposición entre un poder vertical centralizado y jerárquico y las multitudes horizontales es algo inherente al existente orden social y político; ninguno de los dos es a priori «mejor» ni más «progresista».[188]

Además, por lo que se refiere a la multitud autogestionada molecular en contraste con el orden jerárquico que se mantiene gracias a un Líder carismático, merece la pena observar la ironía de que Venezuela, un país elogiado por muchos por sus intentos de desarrollar métodos de democracia directa (consejos locales, cooperativas, fábricas gestionadas por los trabajadores) es también un país cuyo presidente fue Hugo Chávez, un fuerte Líder carismático donde los ha habido. Es como si la regla freudiana de la transferencia también funcionara en este caso: a fin de que los individuos «vayan más allá de sí mismos», para romper la pasividad de la política representativa y convertirse en agentes políticos directos de sí mismos, precisan remitirse a un Líder que les permita salir del pantano al estilo del barón Münchhausen, un Líder que «supuestamente sepa» lo que quieren. Por eso, en su libro de diálogos, Alain Badiou y Élisabeth Roudinesco tenían razón al señalar que, aunque la red horizontal socava al Amo clásico, simultáneamente engendra nuevas formas de dominación mucho más poderosas que el clásico Amo. La tesis de Badiou es que un sujeto necesita un Amo para elevarse por encima del «animal humano» y practicar la fidelidad a un Acontecimiento-Verdad:

> ROUDINESCO: Como último recurso, lo que se ha perdido en las sociedades psicoanalíticas es la posición del Amo en provecho de la posición de jefecillos.
>
> AESCHIMANN: ¿A qué se refiere con «amo»?
>
> ROUDINESCO: La posición del amo permite la transferencia: el psicoanalista «se supone que sabe» lo que el analizado descubrirá. Sin este saber atribuido al psicoanalista, la búsqueda del origen del sufrimiento es casi imposible.
>
> AESCHIMANN: ¿De verdad tenemos que pasar por la reinstauración del amo?
>
> BADIOU: El amo es el que ayuda al individuo a convertirse en sujeto. Es decir, si uno admite que el sujeto emerge de la tensión entre el individuo y la universalidad, entonces es evidente que el individuo necesita una mediación, y por tanto una autoridad, a fin de avanzar por este camino. La crisis del amo es una consecuencia lógica de la crisis del sujeto, y el psicoanálisis no escapa a ello. Hay que renovar la posición del amo; no es cierto que uno pueda pasar sin él, especialmente en la perspectiva de la emancipación.
>
> ROUDINESCO: Cuando el amo desaparece, es reemplazado por el jefe, por su autoritarismo, y tarde o temprano todo esto acaba en fascismo. Por desgracia, la historia nos lo ha demostrado.[189]

Alain Badiou no teme oponerse al papel imprescindible del Amo en nuestra sensibilidad «democrática»:

> Estoy convencido de que hay que restablecer la función capital de los líderes en el proceso comunista, sea cual sea su fase. Dos episodios fundamentales en los que el liderazgo fue insuficiente son la Comuna de París (no había ningún líder digno de tal nombre, a excepción de Dombrowski en el terreno estrictamente militar) y la Gran Revolución Cultural Proletaria (Mao estaba demasiado viejo y cansado, y el grupo de la Revolución Cultural infectado de ultraizquierdismo). Ésa fue una amarga lección.
>
> Esta función capital de los líderes no es compatible con el ambiente «democrático» predominante, y por eso yo estoy enzarzado en una enconada lucha contra este ambiente (después de todo, hay que comenzar por la ideología). Cuando trato con gente cuya jerga es lacaniana digo «la figura del Amo». Cuando se trata de militantes digo «dictadura» (en el sentido de Carl Schmitt). Cuando se trata de trabajadores digo «líder de una muchedumbre», etc. Así es como me entienden rápidamente.[190]

Pero ¿es así en realidad? ¿De verdad que la única alternativa al Amo es el (potencialmente «totalitario») «jefe»? En el psicoanálisis, el Amo es por definición un impostor, y todo el sentido del proceso analítico es disolver la transferencia al Amo en cuanto «sujeto que supuestamente sabe»: la conclusión del análisis implica la caída del sujeto que supuestamente sabe. Mientras que Jacques-Alain Miller (en cuanto analista) corrobora esta caída, sin embargo está de acuerdo con Badiou en que el dominio de la política es el dominio del discurso del Amo. La diferencia reside en el hecho de que, mientras que Badiou opta por un completo compromiso, Miller defiende una distancia cínica hacia el Amo: un psicoanalista

> ocupa la posición de un ironista que procura no intervenir en el campo político. Actúa de modo que se mantengan las apariencias al tiempo que se asegura de que los sujetos que están a su cuidado no las consideren *reales* (...); en cierto modo, uno no debería olvidarse de *dejarse engatusar por ellas* (engañar por ellas). Lacan fue capaz de decir que «el no engañado yerra»: si uno no se comporta como si las apariencias fueran reales, si uno no deja en paz su eficiencia, las cosas van a peor.[191]

Uno debería rechazar esta premisa compartida: un axioma de una política emancipadora radical es que el Amo *no* es el horizonte definitivo de nuestra vida social, que uno debe formar un colectivo que no se mantenga unido por la figura del Amo. Sin este axioma, no existe una política comunista propiamente dicha, sino sólo mejoras pragmáticas del orden existente. Sin embargo, al mismo tiempo deberíamos seguir la lección de psicoanálisis: el

único camino a la liberación se da a través de la transferencia, y por eso la figura de un Amo es inevitable. Así pues, deberíamos seguir sin miedo la sugerencia de Badiou: a fin de despertar eficazmente a los individuos de su dogmático «sopor democrático», de su conciencia ciega en las formas institucionalizadas de democracia representativa, los llamamientos a una organización autónoma directa no son suficientes: se necesita una nueva figura del Amo. Recordemos los famosos versos del poema de Arthur Rimbaud «À une raison» («A una razón»):

> Un golpe de tu dedo en el tambor descarga todos los sones y comienza la nueva armonía.
> Un paso tuyo es la leva de los nuevos hombres y su puesta en marcha.
> Tu cabeza se vuelve hacia un lado: ¡el nuevo amor! Tu cabeza se vuelve de nuevo: ¡el nuevo amor![192]

No hay absolutamente nada inherentemente «fascista» en estas líneas. La suprema paradoja de la dinámica política es que hace falta un Amo para arrancar a los individuos del lodazal de su inercia y motivarlos hacia una lucha emancipadora por la libertad que supere nuestras limitaciones. En esta situación, lo que necesitamos hoy en día es una Thatcher de la Izquierda: un líder que repita su gesto en dirección opuesta, y transforme todo el campo de presupuestos compartidos por la élite política actual de todas las tendencias principales. También por eso deberíamos rechazar la ideología de lo que Saroj Giri ha denominado el «horizontalismo anárquico», la desconfianza en las viejas estructuras jerárquicas: deberíamos reafirmar sin vergüenza alguna la idea de «vanguardia», cuando una parte del movimiento progresista asume el liderazgo y moviliza otras partes:

> Si no queremos que el consenso y el horizontalismo acaben alimentando egos casi liberales, debemos ser capaces de definir cómo van a contribuir a una idea más sustancial de la política, una idea que incluye el verticalismo. Quizá ésta sería una manera mejor de revivir una política comunista que tomar los votos políticamente correctos del horizontalismo y el consenso.[193]

Giri toma el ejemplo del Consejo de Portavoces del movimiento Occupy Wall Street de Oakland, un organismo distinto de la Asamblea General:

> un organismo aparte, que no hay que confundir con el movimiento, que toma decisiones y las pone en práctica: este verticalismo (incipiente), ¿estaba violando la toma de decisiones democráticas o era el funcionamiento natural del horizontalismo, presentándonos un verticalismo que es el

desarrollo del horizontalismo, la verdad del horizontalismo? (...) *una minoría que le dice al movimiento por dónde tiene que ir no equivale a una subjetividad cosificada*.[194]

Lo mismo se puede decir de las tácticas «extremas», que pueden resultar contraproducentes, pero que también pueden radicalizar un amplio círculo de partidarios: «dichas prácticas, que son las acciones de una minoría radical, no conducen a la desunión, sino a una unidad revolucionaria superior».[195]

«El derecho de necesidad»

¿Cuál es, por tanto, el gesto elemental de este Amo? De manera sorprendente, Hegel nos señaló la salida. Comencemos con su explicación del «derecho de necesidad» *(Notrecht)*:[196]

> ∫ *127* La particularidad de los intereses de la voluntad natural reunidos en su simple totalidad es la existencia personal como vida. Ésta, en un peligro extremo y en la colisión con la propiedad jurídica de otro, puede reclamar un Derecho de necesidad [*Notrecht*] (no en cuanto equidad, sino como derecho), ya que por un lado está la vulneración infinita de la existencia y con esto la completa ausencia de Derecho, y por el otro sólo la vulneración de una existencia singular, limitada de la libertad, y en él se reconoce, a la vez, el Derecho como tal y la capacidad jurídica de aquél, que es vulnerado sólo en esa propiedad.
>
> *Comentario*: Del Derecho de necesidad procede el *beneficium competentiae*, por el cual a un deudor se le dejan algunos de sus utensilios, instrumentos, vestidos y bienes en general, que son propiedad del acreedor, cuando se consideran indispensables para satisfacer su manutención; para satisfacerla, es decir, en su nivel social.
>
> *Adición*: La vida como suma de fines posee un Derecho contra el Derecho abstracto. Si, por ejemplo, sólo robando pan puede uno subsistir, la acción es naturalmente un robo de la propiedad de otro, pero sería erróneo tratar esta acción como un robo ordinario. Negarle a un hombre cuya vida está en peligro dar un paso para la autoconservación equivaldría a estigmatizarlo como carente de derechos, y como se vería privado de su vida, su libertad quedaría completamente anulada. (...)
>
> ∫ *128* La necesidad expresa tanto la finitud y la accidentalidad del Derecho, cuanto la del bienestar –de la existencia abstracta de la libertad, sin que lo sea en cuanto existencia de la persona particular– y de la esfera de la voluntad particular sin la universalidad del Derecho.

Hegel no habla aquí de las consideraciones humanitarias que deberían mitigar nuestro celo legalista (si un padre empobrecido roba pan para alimentar a su hijo hambriento, deberíamos mostrar misericordia y comprensión aun cuando infrinja la ley). Los partidarios de dicho enfoque,

que limitan su celo a combatir el sufrimiento al tiempo que dejan intacto el edificio económico-legal dentro del cual tiene lugar este edificio, «sólo demuestran que, a pesar de su griterío sediento de sangre y parodia del humanitarismo, consideran las condiciones sociales en las que la burguesía ejerce un papel dominante como el producto final, el *non plus ultra* de la historia».[197] La caracterización de Marx encaja perfectamente con los humanitarios de hoy como Bill Gates. De lo que hablaba aquí Hegel es de un derecho legal básico, un derecho que, *en cuanto derecho*, es superior a cualquier otro derecho legal. En otras palabras, no nos enfrentamos aquí simplemente con el conflicto entre las exigencias de la vida y las restricciones del sistema legal de derechos, sino con un derecho (a la vida) que es superior a todos los derechos formales, es decir, con *un conflicto inherente a la esfera de los derechos*, un conflicto que es inevitable y *necesario* en la medida en que sirve como indicativo de la finitud, inconsistencia y carácter «abstracto» del sistema de derechos legales como tal. «Negarle a un hombre cuya vida está en peligro dar un paso para la autoconservación [como por ejemplo robar la comida necesaria para su supervivencia] equivaldría a *estigmatizarlo como carente de derechos*.» Así que, de nuevo, la cuestión no es que el castigo por un robo justificado prive al sujeto de su vida, sino que le excluiría del dominio de los derechos, es decir, lo reduciría a una vida desnuda fuera del dominio de la ley, del orden legal. En otras palabras, este rechazo priva al sujeto de su mismísimo *derecho a tener derechos*. Además, la citada *Observación* aplica esta lógica a la situación de un deudor, afirmando que se le debería permitir conservar sus recursos en la medida en que se consideran indispensables para que continúe viviendo, no ya en un nivel de mera supervivencia, sino «en su nivel social», una afirmación que hoy en día es plenamente relevante al referirnos a la situación de la mayoría empobrecida de Estados endeudados como Grecia. No obstante, la pregunta clave aquí es: ¿podemos universalizar este «derecho de necesidad», extendiéndolo a toda una clase social y sus actos contra la propiedad de otra clase? Aunque Hegel no aborda directamente la cuestión, una respuesta positiva se impone a partir de la descripción que hace Hegel de la «chusma» como grupo o clase cuya exclusión del dominio del reconocimiento social resulta *sistemático*.

∫ *244 Adición*: El hombre no puede reclamar ningún derecho a la naturaleza, pues una vez la

sociedad se establece, la pobreza de inmediato asume la forma de una injusticia que comete una clase contra otra.

En dicha situación, en la que toda una clase social es empujada sistemáticamente por debajo del nivel de una supervivencia digna, negarse a permitirles dar un «paso para la autoconservación» (en este caso sólo puede significar una rebelión abierta contra el orden legal establecido) equivale a *estigmatizarlos como carentes de derechos*. En pocas palabras, lo que obtenemos con esa lectura de Hegel es ni más ni menos que un Hegel maoísta, un Hegel que nos dice lo que Mao les decía a los jóvenes al inicio de la Revolución Cultural: *«¡Está bien rebelarse!»* Ésta es la lección de un auténtico Amo.*

Un auténtico Amo no es un agente de disciplina y prohibición. Su mensaje no es «¡No puedes!», ni «¡Debes...!», sino un liberador «¡Puedes!». Pero «puedes» ¿qué? Hacer lo imposible, es decir, lo que parece imposible dentro de las coordenadas de la constelación existente; y hoy en día eso significa algo muy preciso: pensar más allá del capitalismo y la democracia liberal como marco definitivo de nuestras vidas. Un Amo es un mediador destinado a desaparecer que te devuelve a ti mismo, que te entrega al abismo de libertad: cuando escuchamos a un verdadero líder, descubrimos lo que queremos (o mejor dicho, lo que siempre quisimos sin saberlo). Un Amo es necesario porque no podemos acceder a nuestra libertad de manera directa, y a fin de conseguir este acceso nos han de empujar desde fuera, pues nuestro «estado natural» es el del hedonismo apático, lo que Badiou denomina el «animal humano». La paradoja subyacente es que cuanto más vivimos como «individuos libres sin Amo», menos libres somos en realidad, atrapados en el marco de posibilidades existente: tiene que aparecer un Amo que nos empuje/azuce hacia la libertad.

En el documental *Art/Violence* de Udi Aloni, un tributo a Juliano Mer-Khamis, fundador del Freedom Theatre de Yenín, una joven actriz palestina describe lo que Juliano significó para ella y sus colegas: les dio libertad, es decir, les hizo ser conscientes de lo que podían hacer, les abrió nuevas posibilidades, y eso que no eran más que críos sin hogar procedentes de un campo de refugiados. Éste es el papel de un auténtico Amo: cuando algo nos da miedo (y el miedo a la muerte es el miedo definitivo que nos convierte en esclavos), aparece un auténtico amigo que nos dice algo como:

«No tengas miedo, mira, yo lo haré, eso que te da miedo, yo lo haré por nada. No porque tenga que hacerlo, sino por el amor que siento por ti; ¡no me da miedo!» Entonces el Amo lo hace y nos libera, demostrando *in actu* que se puede hacer, que podemos hacerlo, que no somos esclavos...

Encontramos un indicio de esta auténtica llamada del Amo en el eslogan de Obama de su primera campaña presidencial: «*Yes, we can!*» («¡Sí, se puede!»), una frase que abría una nueva posibilidad. Pero alguien podría decir: ¿y no hizo Hitler algo formalmente parecido? ¿Acaso su mensaje al pueblo alemán no era: «Sí, podemos matar judíos, aplastar la democracia, comportarnos como racistas, atacar a otras naciones»? Un análisis atento nos revela de inmediato la diferencia: lejos de ser un auténtico Amo, Hitler era un demagogo populista que apelaba a los oscuros deseos de la gente. Podría parecer que, al obrar así, Hitler seguía el infame lema de Steve Jobs: «Muchas veces, la gente no sabe lo que quiere hasta que se lo enseñas.» Sin embargo, a pesar de lo criticables que sean las actividades de Jobs, estuvo muy cerca de ser un auténtico Amo en la manera en que interpretó su lema. Cuando le preguntaron hasta qué punto Apple se informaba de lo que querían los clientes, contestó: «No nos interesa. Saber lo que quieren los clientes no es responsabilidad suya (...), nosotros estimamos lo que queremos nosotros.»[198] Observemos el sorprendente giro de este argumento: después de negar que los clientes sepan lo que quieren, Jobs no añade la inversión directa esperada: «Es nuestra tarea (la tarea de los capitalistas creativos) estimar lo que quieren los clientes y "enseñárselo" en el mercado.» Sino que añade: «estimamos lo que queremos *nosotros*.» Así es como actúa un auténtico Amo. No intenta averiguar lo que la gente quiere; simplemente obedece su propio deseo, con lo que la gente decide si le sigue o no, en otras palabras, su poder surge de su fidelidad al deseo, no del hecho de transigir. Ahí reside la diferencia entre un auténtico Amo y, pongamos, un líder estalinista que pretende saber (mejor que su propio pueblo) lo que éste realmente quiere (lo que es bueno para él), y está dispuesto a imponérselo incluso contra su voluntad.

La solución de Hegel a la encrucijada del Amo –tener un Amo (como un rey) que no lo sea más que de Nombre, una autoridad puramente simbólica y totalmente disociada de todos los atributos de su título, un monarca cuya única función sea firmar propuestas preparadas por expertos– no debería confundirse con la cínica postura de «Tengamos un amo que sepamos que

es idiota». No se puede engañar de esta manera, pues hay que hacer una elección: o no nos tomamos la figura del Amo en serio (y en este caso el Amo no desempeña ese papel) o nos tomamos al Amo en serio en nuestra manera de actuar, a pesar de nuestra ironía consciente directa (que podemos desarrollar hasta el punto de llegar a despreciar al Amo). En este último caso, simplemente nos enfrentamos a un caso de repudio, de «lo sé perfectamente, pero»: nuestra distancia irónica forma parte de la relación de transferencia hacia la figura del Amo; funciona como una ilusión subjetiva que nos permite soportar al Amo; es decir, fingimos no tomarlo en serio para poder soportar el hecho de que el Amo realmente es nuestro amo.

Un mecanismo de engaño parecido consiste en aceptar la necesidad de la figura de un Amo político, pero afirmar que dicha figura sólo se debería permitir que surgiera después de un proceso de deliberación colectiva: no se puede invocar directamente al Amo para que nos traiga la solución cuando la gente se encuentra en una encrucijada. En dicho caso, lo único que conseguimos es un dictador que en realidad no sabe qué hacer. La gente primero tiene que unir su voluntad alrededor de un proyecto determinado, y sólo entonces puede permitir que una figura parecida al Amo le guíe por el camino perfilado en su proyecto. Por lógica que pueda parecer, esta idea simplemente pone el arado delante de los bueyes: como ya hemos comentado, los auténticos líderes no hacen lo que la gente quiere o planea; le dicen a la gente lo que ellos quieren, y sólo a través de éstos la gente comprende lo que desea. Ahí reside la actuación de un auténtico líder político: tras escucharlo, la gente de repente comprende lo que siempre ha querido; escuchar al Amo aclara su propia posición, le permite reconocerse a sí misma, reconocer su necesidad más íntima, en el proyecto que se le propone.

Pero un auténtico Amo no necesita ser un líder. Marek Edelman (1919-2009) fue un político y activista social judío polaco. Antes de la Segunda Guerra Mundial, había desempeñado un papel activo en la asociación izquierdista General Jewish Labor Bund (que se oponía al proyecto sionista); durante la guerra, cofundó la Organización de Combate Judía, que participó en el Levantamiento del Gueto de Varsovia de 1943 (convirtiéndose en su líder tras la muerte de Mordechai Anielewicz) y también en el levantamiento que tuvo lugar en toda la ciudad en 1944. Después de la guerra, Edelman se convirtió en un afamado cardiólogo; a

partir de la década de 1970 colaboró con el Comité de Defensa de los Trabajadores; fue miembro de Solidaridad y participó en las Conversaciones de la Mesa Redonda de Polonia de 1989. Aunque combatió el antisemitismo en Polonia, toda su vida fue antisionista: en una entrevista de 1985, afirmó que el sionismo era una «causa perdida» y puso en entredicho la viabilidad de Israel. Hacia el final de su vida defendió públicamente la resistencia palestina, afirmando que el derecho de los judíos a la legítima defensa, por el que había luchado, corría el peligro de convertirse en opresión. En agosto de 2002 escribió una carta a los líderes de la resistencia palestina; aunque la carta criticaba los ataques suicidas palestinos, su tono enfureció al gobierno y a la prensa israelíes, pues estaba escrita en el espíritu de solidaridad que correspondía a un compañero de resistencia, el ex líder de un levantamiento judío tan desesperado como el levantamiento palestino en los territorios ocupados. Por este hecho, Israel nunca reconoció oficialmente su heroísmo; cuando Isaac Rabin visitó Polonia como primer ministro, y se encontró con que Edelman formaba parte de la delegación que le esperaba en el aeropuerto de Varsovia, se negó a estrecharle la mano (la razón que dio fue que no quería estrechar la mano de un bundista).[199] Calificar a Edelman de «judío que se odia por serlo» habría sido la obscenidad definitiva, puesto que él representa una postura ética que rara vez se encuentra en la actualidad: supo cómo actuar (contra los alemanes), cuándo hacer declaraciones públicas (a favor de los palestinos), cuándo participar en la actividad política (dentro de Solidaridad), y, en general, cuándo estar ahí. Cuando su esposa y sus hijos emigraron, justo después de la creciente campaña antisemita de 1968, él decidió quedarse en Polonia, y se comparó a las piedras de los edificios en ruinas que quedaban en el campamento de Auschwitz: «Después de todo, alguien tenía que quedarse allí con todos los que habían perecido.» Esto lo dice todo: en última instancia, lo importante era su presencia allí, muda y desnuda, no sus declaraciones: era la conciencia de la figura de Edelman, el hecho desnudo de «estar allí», lo que liberó a la gente.

APÉNDICE
«NOTA BENE!»

Los dos significados de *«nota bene»* –«nótese bien, preste atención» (el correcto) y «buenas noches» (el falso, al malinterpretar la palabra *«nota»* como «noche»)– transmiten perfectamente el destino actual de la crítica de la ideología. En nuestra época de indiferencia cínica, el mensaje de la crítica de la ideología es: «¡Presta atención a lo que estoy diciendo, despierta a la realidad!», mientras que la respuesta a esta llamada a menudo es: «Eres aburrido, me das sueño, ¡así que buenas noches!» ¿Cómo romper este sopor dogmático, cómo pasar del «buenas noches» a «escucho lo que me estás diciendo»?

Lo que hace que esta tarea sea tan difícil es que los sueños ideológicos no simplemente se oponen a la realidad: estructuran (lo que experimentamos como) la realidad. Si, no obstante, lo que experimentamos como realidad está estructurado por la fantasía, y si la fantasía sirve como pantalla protectora para no vernos arrollados por lo Real en estado puro, entonces *la realidad misma puede funcionar como huida a la hora de enfrentarnos con lo Real*. En la oposición entre sueño y realidad, la fantasía está del lado de la realidad, y es en los sueños donde encontramos lo Real traumático. Así pues, los sueños no son lo más recomendable para los que no pueden soportar la realidad; por el contrario, aquellos que no pueden soportar sus sueños (lo Real que se proclama en ellos) lo que necesitan es la propia realidad. Ésta es la lección que Lacan extrae del famoso sueño, que aparece en *La interpretación de los sueños* de Freud, del padre que se queda dormido mientras vela el ataúd de su hijo. En el sueño se le aparece el hijo muerto, que pronuncia la terrible frase: «Padre, ¿es que no ves que estoy ardiendo?» Cuando el padre se despierta, descubre que una de las velas que arde en el ataúd de su hijo ha caído, prendiendo la tela que lo cubre. ¿Por qué se ha despertado el padre? ¿Ha sido porque el olor del humo era tan intenso y ya no podía seguir durmiendo incorporándolo al improvisado sueño? Lacan propone una lectura mucho más interesante: no ha sido la inclusión de la señal procedente del área externa lo que ha despertado al

desdichado padre, sino el carácter insoportablemente traumático de lo que ha encontrado en el sueño: en la medida en que «soñar» significa fantasear a fin de evitar enfrentarse a lo Real, el padre literalmente ha despertado para poder seguir soñando. La situación sería la siguiente: cuando el humo perturbó el sueño del padre, éste rápidamente construyó un sueño que incorporaba un elemento perturbador (humo/fuego) a fin de poder seguir durmiendo; no obstante, el sueño lo enfrentó a un trauma (de su responsabilidad por la muerte del hijo) mucho más fuerte que la realidad, así que despertó a la realidad a fin de evitar lo Real.

Lo que esto significa es que la crítica de la ideología no debería comenzar criticando la realidad, sino con la crítica de nuestros sueños. El arte del sueño revolucionario puede desempeñar un papel crucial en las épocas prerevolucionarias. Dicho sueño no se limita sólo a las fuerzas radicales: se puede aprender mucho de la manera distorsionada en que un agente histórico liberal o conservador imagina la sombra amenazante de un Acontecimiento emancipador. Incluso un Acontecimiento virtual puede dejar rastros, puede servir como punto de referencia ambiguo: ahí reside el interés de la película de Christopher Nolan *El caballero oscuro: La leyenda renace (The Dark Knight Rises)*, que sólo se puede comprender de manera adecuada en el contexto del Acontecimiento que imagina. He aquí el argumento (un tanto simplificado) de la película.

Ocho años después de los acontecimientos de *El caballero oscuro*, la ley y el orden prevalecen en Gotham City: haciendo uso de los poderes extraordinarios otorgados por la Ley Dent, el comisionado Gordon prácticamente ha erradicado el crimen organizado y violento. No obstante, se siente culpable por haber encubierto los crímenes de Harvey Dent (cuando Dent intentó matar al hijo de Gordon, antes de que Batman lo salvara, Dent murió en una caída, y Batman, para salvaguardar el mito de Dent, permitió que lo demonizaran a él como villano de Gotham), y planea admitir la conspiración en un acontecimiento público en homenaje a Dent, aunque luego decide que la ciudad no está preparada para oír la verdad. Bruce Wayne, que ha abandonado su papel de Batman, vive aislado en su mansión mientras su negocio se desmorona tras haber invertido en un proyecto de energía limpia ideado para utilizar el poder de la fusión, pero que ha cerrado tras averiguar que el núcleo se podría modificar para convertirse en un arma nuclear. Mientras tanto, la hermosa Miranda Tate,

miembro de la junta ejecutiva de Wayne Enterprises, anima a Wayne a volver a participar en la vida social y seguir con sus obras filantrópicas.

Aquí aparece el (primer) villano de la película. Bane, un líder terrorista que fue miembro de la Liga de las Sombras, se apodera de una copia del discurso de Gordon. Después de que las maquinaciones financieras de Bane lleven prácticamente a la bancarrota a la empresa de Wayne, éste le confía a Miranda el control de sus negocios, e inician una breve relación sentimental. (Aquí Miranda compite con Selina Kyle, una mujer gata que roba a los ricos para redistribuir la riqueza, pero que finalmente se une a Wayne y a las fuerzas de la ley y el orden.) Al enterarse de que Bane se ha apoderado del núcleo de fusión, Wayne regresa como Batman y se enfrentan a Bane, que afirma haberse convertido en cabecilla de la Liga de las Sombras tras la muerte de su líder, Ra's al Ghul. Después de lisiar a Batman en un combate cuerpo a cuerpo, Bane lo retiene en una cárcel de la que es prácticamente imposible huir: los presos le cuentan a Wayne la historia de la única persona que consiguió escapar: un niño impulsado por la necesidad y la pura fuerza de su voluntad. Mientras el encarcelado Wayne se recupera de sus heridas y vuelve a entrenarse para ser Batman, Bane consigue convertir Gotham City en una ciudad-Estado aislada. En primer lugar atrae a la fuerza de policía de Gotham a los túneles del metro y a las alcantarillas, donde los atrapa; a continuación provoca una serie de explosiones que destruyen casi todos los puentes que conectan Gotham City con el continente, y anuncia que cualquier intento de abandonar la ciudad provocará la detonación del núcleo de fusión de Wayne, que ha convertido en una bomba.

Aquí llegamos al momento crucial de la película: la toma del poder de Bane viene acompañada de una amplia ofensiva políticoideológica. Bane revela públicamente la verdad de la muerte de Dent y libera a los prisioneros encerrados bajo la Ley Dent. Condena a los ricos y poderosos y promete devolver el poder al pueblo, invitándolos a «recuperar la ciudad». Bane se revela como el «militante definitivo de Occupy Wall Street, invitando a que el 99 % se una y derroque a las élites sociales».[200] Lo que sigue es la idea que tiene la película del poder del pueblo: farsas judiciales sumarias y ejecuciones de los ricos, las calles inundadas de crímenes e infamias, etc.

Al cabo de un par de meses, Wayne consigue escapar de la cárcel, regresa

a Gotham como Batman y recluta a sus amigos para que le ayuden a liberar la ciudad e impedir que explote la bomba de fusión. Batman se enfrenta a Bane y lo derrota, pero Miranda interviene y apuñala a Batman, descubriéndose que en realidad es Talia al Ghul, la hija de Ra's: era ella la que escapó de la cárcel de niña, y Bane fue el único que la ayudó a escapar. Tras anunciar su plan de completar la obra de su padre destruyendo Gotham, Talia huye. En el caos que se desata a continuación, Gordon impide que la bomba pueda ser detonada a distancia, mientras Selina mata a Bane y permite que Batman persiga a Talia. Batman intenta obligarla a llevar la bomba a la cámara de fusión para que pueda estabilizarse, pero ella inunda la cámara. Talia muere cuando su camión se estrella fuera de la carretera, y Batman arroja la bomba más allá de los límites de la ciudad, donde explota sobre el océano y presumiblemente lo mata.

Ahora Batman es celebrado como un héroe cuyo sacrificio salvó Gotham City, mientras que se cree que Wayne murió en los disturbios. Una vez dividida la herencia de Wayne, su fiel mayordomo Alfred lo ve con vida en un café de Florencia acompañado de Selina, mientras que Blake, un policía joven y honesto que conoce la identidad de Batman, hereda la Batcueva. En resumen: «Batman salva la situación, sale indemne y acaba llevando una vida normal, mientras que otro le sustituye en su papel de defensor del sistema.»[201]

Batman, el Joker, Bane

La primera pista para comprender el soporte ideológico de este final nos la proporciona el mayordomo, Alfred, el cual, en el (supuesto) funeral de Wayne, lee las últimas líneas de *Historia de dos ciudades*, de Dickens: «Lo que hago ahora es, con mucho, lo mejor que he hecho nunca; y el descanso al que me dirijo es, con mucho, el mejor que he conocido nunca.» Algunos críticos que reseñaron la película tomaron esta cita como indicativa de que

> se alza al nivel más noble del arte occidental (...). La película apela al núcleo de la tradición americana: el ideal del noble sacrificio por la gente corriente. Batman debe humillarse para verse ensalzado, y poner fin a su vida para encontrar una nueva (...). Batman, el remedo definitivo de Cristo, se sacrifica para salvar a los demás (...); la película no defiende ninguna filosofía política sobre otra, sino que presenta la premisa central de la civilización occidental.[202]

Y efectivamente, desde esta perspectiva sólo hay un paso de Dickens a Cristo en el Calvario: «Porque quien quiera salvar su vida, la perderá, pero quien quiera perder su vida por mí, la encontrará. Pues ¿de qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida, y pierde su alma?» (Mateo 16:25-26). ¿De verdad el sacrificio de Batman se puede ver como la repetición de la muerte de Cristo? ¿Acaso no desmiente esa idea la última escena de la película, donde vemos a Wayne y Selina en un café de Florencia? ¿No es más bien la contrapartida religiosa de este final la conocida idea blasfema de que Cristo realmente sobrevivió a la crucifixión y llevó una vida larga y pacífica (en la India o incluso en el Tíbet, según algunas fuentes)? La única manera de redimir esta escena final habría sido como un ensueño (una alucinación) de Alfred, sentado solo en un café de Florencia. Otro rasgo dickensiano de la película es la queja despolitizada del abismo que hay entre los ricos y los pobres. Al principio de la cinta, Selina le susurra a Wayne mientras bailan en una exclusiva gala de clase alta: «Se acerca una tormenta, señor Wayne. Será mejor que usted y sus amigos pongan barrotes en las ventanas, porque cuando les alcance, se preguntarán cómo se les ocurrió pensar que podrían vivir tan a lo grande y dejar tan poco para el resto.» Jonathan Nolan, hermano de Christopher y coautor del guión, está (al igual que todo buen liberal) «preocupado» por tal disparidad y admite que esa preocupación se refleja en la película:

> lo que veo en la película que guarda relación con el mundo real es la idea de la deshonestidad. El tema de la película es que todo eso está llegando a un punto sin retorno (...). La idea de la justicia económica se cuela en la película, y la razón es doble. En primer lugar, Bruce Wayne es un multimillonario. Eso hay que abordarlo (...). Pero en segundo lugar, en la vida hay muchas cosas, y la economía es una de ellas; es un campo en el que tenemos que fiarnos de muchas cosas que nos dicen, porque nos parece que carecemos de las herramientas analíticas para saber lo que ocurre (...). No tengo la impresión de que la película refleje una perspectiva de izquierdas ni de derechas. Lo único que hay es una honesta evaluación o una honesta exploración del mundo en que vivimos; de las cosas que nos preocupan.[203]

Aunque los espectadores saben que Wayne es inmensamente rico, suelen olvidar de dónde procede su riqueza: de la fabricación de armas y de la especulación en bolsa, y por eso las artimañas en la bolsa de Bane pueden destruir su imperio. Traficante de armas y especulador; *ése* es el auténtico secreto que hay detrás de la máscara de Batman. ¿Cómo abordar esta cuestión en la película? Resucitando el arquetípico tropo dickensiano del

capitalista bueno que se dedica a financiar hogares para los huérfanos (Wayne) en contraste con un capitalista malvado y codicioso (Stryver en la novela de Dickens). En este derroche de moralización dickensiana, la disparidad económica entre los ricos y los pobres se traduce en «deshonestidad», que debería ser «honestamente» analizada, aunque carecemos de cualquier mapa cognitivo fiable. Este «honesto» enfoque conduce a otro paralelismo con Dickens, tal como lo expresa con total franqueza Jonathan Nolan: «Para mí, *Historia de dos ciudades* fue el retrato más desgarrador de una civilización reconocible, que podemos sentir como propia, y que se ha roto completamente en pedazos. El terror de París, de Francia en ese período, no es difícil imaginar que las cosas puedan acabar tan mal.»[204] Las escenas del vengativo levantamiento populista que aparecen en la película (una turba sedienta de la sangre de los ricos que los han desatendido y explotado) evoca la descripción del Terror que presenta Dickens, de manera que, a pesar de que la película «no tiene nada que ver con la política» (tal como afirma Christopher Nolan), sigue la novela de Dickens en su «honesto» retrato de los revolucionarios como fanáticos poseídos, con lo que acaba siendo

> la caricatura de lo que en la vida real sería un revolucionario ideológicamente comprometido combatiendo la injusticia estructural. Hollywood nos cuenta lo que la clase dirigente quiere que sepas: que los revolucionarios son criaturas brutales, que desprecian completamente la vida humana. A pesar de la retórica emancipadora al hablar de la liberación, les impulsan siniestros designios. Así, sean cuales sean sus razones, hay que eliminarlos.[205]

Tom Charity acertó al observar «la defensa que hace la película de la clase dirigente en forma de multimillonarios filantrópicos y una policía incorruptible»[206]; en el recelo que muestra hacia el hecho de que la gente se ponga al frente de la situación, la película «demuestra un deseo de justicia social y el temor al aspecto que podría tomar en manos de una turba».[207] Karthick Ram Manoharan suscita aquí una perspicaz pregunta en relación con la inmensa popularidad de la figura del Joker en la película anterior: ¿por qué esa hostilidad hacia Bane cuando en la película precedente al Joker se le trataba con tanta indulgencia? La respuesta es simple y convincente:

> El Joker, que incita a la anarquía en su forma más pura (...) subraya de manera crítica las

> hipocresías de la civilización burguesa tal como existe, [pero] sus opiniones no se pueden traducir en una acción masiva (...). Por otro lado, Bane plantea una amenaza existencial al sistema de opresión (...). Su fuerza no es sólo física, sino que también reside en su capacidad para ponerse al mando de la gente y movilizarla para alcanzar una meta política. Representa la vanguardia, el representante organizado de los oprimidos, que libra una lucha política en su nombre para provocar cambios estructurales. Toda esa fuerza, con ese enorme potencial subversivo, no tiene cabida en el sistema. Hay que eliminarla.[208]

No obstante, aun cuando Bane carece de la fascinación del Joker de Heather Ledger, hay un rasgo que lo distingue de este último: el amor incondicional, la mismísima fuente de su dureza. En una escena breve pero conmovedora, le cuenta a Wayne cómo, en un acto de amor que tuvo lugar en medio de un terrible sufrimiento, salvó a la niña Talia sin preocuparse por las consecuencias y pagando un precio terrible (Bane fue apaleado hasta casi morir mientras la defendía).[209] Manoharan está totalmente justificado al ubicar este acontecimiento en una larga tradición, que va desde Cristo al Che Guevara, que ensalza la violencia como un «acto de amor», como en las famosas líneas del diario del Che Guevara: «Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad.»[210] Lo que nos encontramos aquí no es tanto la «cristificación del Che» como una «cheización» del propio Cristo, el Cristo cuyas palabras «escandalosas», que Lucas pone en su boca –«Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (14:26)– señalan exactamente la misma elección que la famosa cita del Che: «Hay que endurecerse sin perder jamás la ternura.» La afirmación de que «el verdadero revolucionario está guiado por poderosos sentimientos de amor» debería leerse junto con la frase más «problemática» de Guevara de que los revolucionarios son «máquinas de matar»:

> El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal.[211]

O, parafraseando de nuevo a Kant y a Robespierre: el amor sin crueldad es impotencia; la crueldad sin amor es una pasión ciega y efímera, que

pierde su persistente impulso. Aquí Guevara está parafraseando las declaraciones de Cristo acerca de la unidad del amor y la espada: en ambos casos la paradoja subyacente es que lo que provoca que un amor sea angélico, lo que lo eleva por encima del sentimentalismo inestable y patético, es su propia crueldad, su vinculación con la violencia. Es este vínculo lo que enaltece el amor por encima de las limitaciones naturales del hombre y lo transforma en un impulso incondicional. Así que mientras que Guevara sin duda creía en el poder transformador del amor, nunca se le habría oído canturrear «todo lo que necesitas es amor». Lo que necesitas es *amor con odio*, o, tal como lo expresó Kierkegaard, la consecuencia necesaria (la «verdad») de la exigencia cristiana de *amar a tu enemigo* es

> por amor y en el amor, *odiar al amado* (...). Hasta tan alta locura, hablando en términos humanos, es capaz el cristianismo de empujar la exigencia cuyo amor ha de ser la plenitud de la ley. Por eso él enseña que el cristiano, en caso necesario, habría de ser capaz de odiar al padre y a la madre y a la hermana y al amado.[212]

En contraste con el amor erótico, a esta idea del amor habría que darle toda su carga paulina: *el dominio de la violencia pura*, el dominio fuera de la ley (del poder legal), el dominio de la violencia que ni funda la ley ni la mantiene, *es el dominio de agápē* (amor incondicional).[213] En consecuencia, nos enfrentamos aquí con un odio simple brutal exigido por un Dios cruel y celoso: el «odio» que nos impone Cristo no es una especie de oposición pseudodialéctica al amor, sino una expresión directa de *agápē*. Es el amor en sí mismo lo que nos encarece a «desconectarnos» de la comunidad orgánica en la que hemos nacido; o, tal como lo expresa San Pablo, para un cristiano no hay hombres ni mujeres, ni judíos ni griegos. Así que, de nuevo, si los actos de violencia revolucionaria son «actos de amor» en el sentido kierkegaardiano más estricto del término, no es porque la violencia revolucionaria «realmente» pretenda establecer una armonía no violenta. Por el contrario, la auténtica liberación revolucionaria se identifica de manera mucho más directa con la violencia: es la violencia como tal (el gesto violento de deshacerse de algo, de establecer una diferencia, de trazar una línea de separación) lo que libera. La libertad no es un bienaventurado estado neutral de armonía y equilibrio, sino el mismísimo acto violento que perturba este equilibrio. Por eso, volviendo a *El caballero oscuro: La*

leyenda renace, el único amor auténtico de la película es el que expresa Bane, el «terrorista», en claro contraste con Batman.

De manera análoga, la figura de Ra's al Ghul, el padre de Talia, merece un examen más atento. Ra's es una mezcla de rasgos árabes y orientales, un agente del terror virtuoso que combate para contrarrestar la corrupta civilización occidental. Lo interpreta Liam Neeson, un actor cuya imagen en pantalla generalmente emana una bondad y una sabiduría llenas de dignidad (es Zeus en *Furia de titanes)*, también interpretaba a Qui-Gon Jinn en *La amenaza fantasma*, el primer episodio de la serie de *La guerra de las galaxias*. Qui-Gon es un caballero jedi, mentor de Obi-Wan Kenobi y también el que descubre a Anakin Skywalker, creyendo que Anakin es el Elegido que restaurará el equilibrio del universo, haciendo caso omiso de la advertencia de Yoda acerca de la naturaleza inestable de Anakin; al final de *La amenaza fantasma*, Darth Maul mata a Qui-Gon.[214]

En la trilogía de *Batman*, Ra's es el maestro del joven Wayne. Cuando en *Batman Begins* encuentra al joven Wayne en una cárcel china, se presenta como «Henri Ducard», y le ofrece al muchacho un «camino». Tras la liberación de Wayne, éste asciende hasta la residencia de la Liga de las Sombras, donde le espera Ducard, que se hace pasar por el criado de un hombre llamado Ra's al Ghul. Al final de un largo y doloroso entrenamiento, Ducard explica que Bruce debe hacer todo lo que sea necesario para combatir el mal, mientras le revela que han entrenado a Bruce con la intención de que lidere la Liga y destruya Gotham City, que, según ellos, se ha vuelto perdidamente corrupta. Meses después, Ra's reaparece de repente y revela que no era Henri Ducard, sino Ra's al Ghul. En el enfrentamiento posterior, Ra's relata en detalle las hazañas de la Liga de las Sombras a lo largo de la historia (el saqueo de Roma, la propagación de la Muerte Negra, el inicio del Gran Incendio de Londres). Explica que la destrucción de Gotham City no es más que otra misión de la Liga para corregir las recurrentes decadencias de la humanidad, y, es de presumir, para proteger el medio ambiente. Entonces Ra's ordena a sus secuaces que quemen la mansión Wayne con intención de matar a Bruce, mientras afirma: «La justicia es equilibrio. Tú quemaste mi casa y me diste por muerto. Considera que estamos en paz.» Wayne sobrevive al incendio y, ya como Batman, se enfrenta con Ra's. Tras derrotarlo, lo deja por muerto en un tren que estalla; Ra's utiliza sus últimos momentos para meditar, y

presuntamente muere, aunque su cuerpo no se encuentra entre los restos. Así, Ra's no es simplemente la encarnación del Mal: representa la combinación de la virtud y el terror, de la disciplina igualitaria que combate un imperio corrupto; pertenece a la línea que se extiende (en la narrativa reciente) desde el Paul Atreides de *Dune* hasta el Leónidas de *300*. Y es fundamental que Wayne sea su discípulo: él es quien lo formó como Batman.

Rastros de utopía

Ahora podemos ver cómo la trilogía de Batman realizada por Nolan sigue claramente una lógica inmanente.[215] En *Batman Begins*, el héroe permanece dentro de las limitaciones de un orden liberal: el sistema puede defenderse con métodos moralmente aceptables. *El caballero oscuro* es de hecho una nueva versión de dos westerns clásicos de John Ford *(Fort Apache* y *El hombre que mató a Liberty Valance)* que enseña que, a fin de civilizar el Salvaje Oeste, hay que «publicar la leyenda» y hacer caso omiso de la verdad; en resumen, que nuestra civilización tiene que fundarse en una Mentira: hay que romper las reglas para defender el sistema.[216] O, por expresarlo de otra manera, en *Batman Begins* el héroe no es más que el clásico vigilante urbano, que castiga a los criminales cuando la policía no puede. El problema es que la policía, la agencia oficial que impone la ley, se relaciona con Batman de una manera ambigua: aunque la policía admite su eficacia, también percibe a Batman como una amenaza a su monopolio del poder, al tiempo que da fe de la propia ineficacia policial. Pero la transgresión de Batman es aquí puramente formal. Reside en actuar en nombre de la ley sin estar legitimado para ello: en sus actos, jamás infringe la ley. En *El caballero oscuro* cambian las coordenadas: el auténtico rival de Batman no es el Joker, su oponente, sino Harvey Dent, el «caballero blanco», el nuevo y agresivo fiscal del distrito, una especie de vigilante oficial cuyo combate fanático contra el crimen le conduce a matar inocentes y acaba destruyéndolo. Es como si Dent fuera la réplica del orden legal a la amenaza de Batman: contra la lucha tipo vigilante de Batman, el sistema genera sus propios excesos ilegales, su propio vigilante, el cual, de manera mucho más violenta que Batman, directamente infringe la ley. Podemos

encontrar cierta justicia poética en el hecho de que, cuando Bruce planea hacer pública su identidad como Batman, Dent se le adelante y diga que él es en realidad Batman: él *es* «más Batman que el propio», consumando la tentación que Batman ha conseguido resistir. Por ello, cuando al final de la película Batman se inculpa de los crímenes cometidos por Dent para salvar la reputación del héroe popular que encarna la esperanza para la gente, ese acto de dar un paso atrás contiene una pizca de verdad: en cierto modo, Batman le devuelve el favor a Dent. Su acto es un gesto de intercambio simbólico: primero Dent asume la identidad de Batman, y luego Wayne –el auténtico Batman– asume los crímenes de Dent.

Y finalmente, *El caballero oscuro: La leyenda renace* va todavía más allá: ¿acaso no es Bane el propio Dent llevado al extremo, a su autonegación? ¿Un Dent que extrae la conclusión de que lo injusto es el propio sistema, así que a fin de combatir la injusticia de manera eficaz hay que volverse contra el sistema y destruirlo? ¿Y, como parte de esa misma jugada, un Dent que pierde todas las inhibiciones y está dispuesto a utilizar la brutalidad más mortífera para alcanzar su meta? La aparición de esta figura transforma la constelación: para todos los participantes, Batman incluido, la moralidad queda relativizada, se convierte en una cuestión de conveniencia, algo determinado por las circunstancias: es una guerra de clases declarada, y todo se permite en defensa del sistema cuando nos enfrentamos no sólo con unos gángsters enloquecidos, sino con un levantamiento popular.

¿Eso es todo? ¿Debería la película ser rechazada de plano por aquellos que están comprometidos con las luchas emancipadoras radicales? La verdad es que no. Las cosas son más ambiguas, y hay que leer la película tal como lo hemos hecho aquí para revelar un poema político chino: las ausencias y las sorprendentes presencias son importantes. Recordemos esa vieja historia francesa de una mujer que se queja al mejor amigo de su marido de que éste se le esté insinuando: el sorprendido amigo tarda un poco en entender la situación; de manera retorcida, la mujer lo está invitando a seducirla. Es como el inconsciente freudiano que no conoce la negación: lo que importa no es juzgar algo de manera negativa, sino que ese algo se mencione. En *El caballero oscuro: La leyenda renace*, el poder del pueblo *está ahí*, escenificado como un Acontecimiento, en un paso clave

hacia delante por parte de los habituales oponentes de Batman (criminales megacapitalistas, gángsters y terroristas).

Aquí observamos el primer indicio de la ambigüedad más profunda de la película: la perspectiva del movimiento Occupy Wall Street tomando el poder y estableciendo la democracia popular en Manhattan es algo tan palmariamente absurdo, tan poco realista, que tan sólo podemos plantear la siguiente pregunta: por qué una película de Hollywood de gran presupuesto se la plantea. ¿Por qué invocar ese espectro? ¿Por qué incluso contemplar que el movimiento Occupy Wall Street intente tomar el poder de manera violenta? La respuesta evidente (difamar al movimiento acusándolo de albergar un potencial terrorista-totalitario) no basta para explicar la extraña atracción que ejerce la perspectiva del «poder popular». No es de extrañar que el propio funcionamiento de este poder sea algo vacío, ausente: no se nos da ningún detalle de cómo funciona el poder popular, de qué hace esa gente movilizada (recordemos que Bane les dice que pueden hacer lo que quieran: no les está imponiendo su propio orden). Incluso se podría ver aquí una *censura* necesaria: cualquier descripción de la autogestión de la gente durante el reinado de Bane habría echado a perder el efecto de la película, dejando a la vista su inconsistencia.

Por eso la película merece una lectura atenta:[217] el Acontecimiento –la «república popular de Gotham City», la dictadura del proletariado sobre Manhattan– es *inmanente* a la película; es (por utilizar una manida expresión de la década de 1970) su «centro ausente». Por eso la crítica externa de la película («su retrato del gobierno de Occupy Wall Street es una caricatura ridícula») no es suficiente: la crítica tiene que ser inmanente, tiene que encontrar dentro de la película multitud de signos que apunten hacia el auténtico Acontecimiento. (Recordemos, por ejemplo, que Bane no es un terrorista brutal, sino una persona de profundo amor y sacrificio.) En suma, la ideología pura no es posible. La autenticidad de Bane tiene que dejar un rastro en la textura de la cinta.[218]

Violencia, ¿de quién?

No obstante, hay dos reproches de sentido común que se imponen en nuestra lectura de la película de Nolan. En primer lugar, en las revoluciones

reales hay monstruosos asesinatos en masa y violencia, desde el estalinismo hasta los jemeres rojos, de manera que la película no solamente apela a la imaginación reaccionaria. Y hay un segundo reproche opuesto: el movimiento Occupy Wall Street no era violento, y su meta desde luego no era imponer un nuevo reinado del terror; en la medida en que en la revuelta de Bane supuestamente extrapola la tendencia inmanente del movimiento, la película tergiversa de manera ridícula sus objetivos y estrategias. Las actuales protestas antiglobalización son todo lo contrario del terror brutal de Bane: éste representa la imagen especular del terror de Estado, de una secta fundamentalista mortífera que toma el poder y gobierna mediante el terror, no para superar el terror de Estado mediante la autogestión popular. Lo que comparten ambos reproches es el rechazo de la figura de Bane. La respuesta a estos dos reproches es múltiple.

En primer lugar, habría que aclarar el alcance real de la violencia. La mejor respuesta a la afirmación de que la reacción violenta de una turba a la opresión es peor que la versión original la proporcionó Mark Twain en su libro *Un yanqui en la corte del rey Arturo*:

> Recordémoslo y meditémoslo: hubo dos *reinados del terror*; el uno asesinó llevado de un arrebato de pasión, el otro asesinó despiadadamente a sangre fría (...), pero nosotros nos escalofriamos únicamente de los «horrores» del más pequeño de esos reinados de terror, del terror momentáneo, como si dijéramos; y, sin embargo, ¿qué es el horror de una muerte rápida, de un hachazo, comparado con el de una muerte que dura toda la vida, entre hambre, frío, ofensas, crueldad y desgarramiento de alma? (...). Los ataúdes que llenó aquel breve terror, que con tanta diligencia se nos ha enseñado a mirar con esos estremecimientos y a lamentar doloridos, cabrían en el cementerio de una ciudad; pero difícilmente cabrían en toda Francia los ataúdes que llenó aquel otro Terror más antiguo y más real, aquel Terror indeciblemente amargo y espantoso que a ninguno de nosotros se nos ha enseñado a contemplar en su inmensidad ni a compadecer como se merece.*

A fin de comprender la distinta naturaleza de la violencia, deberíamos centrarnos en los cortocircuitos entre diferentes niveles, por ejemplo entre el poder y la violencia social: una crisis económica que provoca devastación se experimenta como un poder casi natural, pero debería experimentarse como violencia.

En segundo lugar, no sólo la película de Nolan es incapaz de imaginar el auténtico poder del fuego. Los movimientos emancipadores radicales «auténticos» también han sido incapaces de hacerlo: siguen atrapados en las coordenadas de la antigua sociedad, y por eso el verdadero «poder popular»

a menudo provocaba tan violento horror.[219] Existe cierta crueldad revolucionaria, el desprecio hacia el coste humano de nuestros actos, que se puede poner legítimamente en entredicho. Por ejemplo, cuando un país sufre una ocupación y la mayoría de la gente titubea y es incapaz de decidir si unirse o no la lucha, la resistencia radical a veces provoca fuertes represalias por parte de los ocupantes (quema de pueblos, fusilamiento de rehenes) para despertar la ira de la población, y estos terribles costes humanos se aceptan como el precio que hay que pagar por la movilización de la gente. (A la réplica de que esto es una táctica radical que implica un riesgo que está más allá de consideraciones pragmáticas, se debería contestar con otra paráfrasis del famoso chiste ya mencionado de la película de Lubitsch, *Ser o no ser*: «Nosotros hacemos la concentración, y los polacos la acampada»; los líderes no arriesgan sus propias vidas, provocan a los ocupantes, la gente normal sufre las consecuencias.)

Además, se debería desmitificar el problema de la violencia, rechazando las afirmaciones simplistas como que el comunismo del siglo XX utilizó una violencia demasiado cruel y que deberíamos procurar no volver a caer en esta trampa. Como hecho, naturalmente es cierto, pero centrarnos en la violencia de una manera tan directa enmascara la cuestión subyacente: ¿cuál fue el error inherente del proyecto comunista del siglo XX, qué debilidad inmanente de ese proyecto obligó a los comunistas (y no sólo a los comunistas) que estaban en el poder a recurrir a una violencia desmedida? En otras palabras, no basta con decir que los comunistas «descuidaron el problema de la violencia»: lo que los empujó a la violencia fue un fracaso sociopolítico más profundo. (Lo mismo se puede decir de la idea de que los comunistas «descuidaron la democracia»: todo su proyecto de transformación social les impuso ese «descuido».)

En otras palabras, deberíamos rechazar de plano el argumento de la «suspensión ética de lo teológico-político»: la idea de que deberíamos estar dispuestos a limitar nuestro compromiso político (o religioso-político) cuando conduce a la violación de las normas morales elementales, cuando nos hace cometer asesinatos en masa y provoca otras formas de sufrimiento. Pues ¿qué tiene de erróneo el razonamiento de «Cuando estás obsesionado con una idea política (o religiosa), procura no sólo imponerla en la realidad; da también un paso atrás y procura ver cómo afectará a los demás, cómo

alterará sus vidas; procura comprender que hay ciertas normas morales básicas (no torturar, no utilizar el asesinato como instrumento, etc.) que están por encima de cualquier compromiso político»? La cuestión es que debemos darle la vuelta a la suspensión y afirmar que un compromiso (teológico-)político radical justifica la infracción de normas morales básicas. La cuestión es, por el contrario, que nuestra crítica de una idea (teológico-)política que justifica el asesinato en masa, etc., debería ser *inmanente*. No basta con rechazar esa idea en nombre de escrúpulos morales externos: debe existir algo pernicioso en esa idea como tal, en sus propios términos (teológico-)políticos. Así, no hay que rechazar el estalinismo porque fue inmoral y cruel, sino porque fracasó en sus propios términos, porque traicionó sus propias premisas.

Y por último, pero no menos importante, resulta demasiado simple afirmar que no hay un potencial violento en el movimiento Occupy Wall Street y otros parecidos. En cualquier proceso emancipador auténtico *hay* violencia: el problema de la película *El caballero oscuro: La leyenda renace* es que traduce erróneamente esta violencia en un terror criminal. Permitidme que aclare este punto utilizando a mis críticos, los cuales, cuando se ven obligados a admitir que mi afirmación «Hitler no fue lo bastante violento» no es una invitación a un asesinato en masa aún más aterrador, no tienen más remedio que inventar nuevos reproches, afirmando que utilizo un lenguaje provocador a fin de expresar una cuestión de sentido común y sin interés. Aquí tenemos lo que ha escrito uno de ellos a propósito de mi afirmación de que Gandhi fue más violento que Hitler:

> Žižek utiliza el lenguaje de una manera pensada para ser provocativo y confundir a la gente. En realidad no quiere decir que Gandhi fuera más violento que Hitler (...). Lo que pretende es alterar la manera habitual de comprender la palabra «violento» para que los medios de protesta no violentos de Gandhi contra los británicos se consideren más violentos que los intentos increíblemente violentos de Hitler de dominar al mundo, por no hablar de su genocidio. Para Žižek, en este ejemplo concreto, violencia significa lo que causa una gran agitación social. En este sentido es como considera a Gandhi más violento que Hitler. Pero esto, como gran parte de lo que escribe Žižek, en realidad no es nada nuevo, ni interesante, ni sorprendente. Y por eso escribe de esa manera provocadora, confusa y estrambótica, en lugar de con un estilo sencillo. Si hubiera escrito que Gandhi consiguió más a través de la no violencia con que aspiraba a un cambio sistémico que lo que consiguió Hitler a través de la violencia, todos estaríamos de acuerdo (...), pero también todos sabríamos que no hay nada profundo en esta exposición. En lugar de ello, Žižek intenta escandalizar, y con ello disimula la conclusión, completamente rutinaria, acerca de Gandhi y Hitler a la que todo el mundo había llegado ya antes de leer a Žižek.

Lo mismo se puede decir del polémico argumento de Žižek acerca de los judíos y los antisemitas. No hay nada extraordinario en afirmar que en la mente de cada nazi que odia a los judíos también tiene que haber un judío ficticio que aquél pueda odiar. Así, cualquier intento de liberar a los nazis de los judíos que hay en su interior, tal como, según Žižek, dijo Hitler en una ocasión, tendría como resultado la destrucción de los propios nazis (pues los antisemitas que hay en ellos exigen la continua existencia de los judíos que hay en su interior). En otras palabras, de nuevo Žižek nos prepara una embarullada ensalada de palabras en un intento de disfrazar un tópico de profundidad. El método de Gandhi de cambiar las cosas funcionó porque atacó al propio sistema. Los antisemitas nunca pueden matar al objeto de su odio porque su idea del mundo precisa del judío ficticio.[220]

En ambos casos, el reproche es el mismo: intento vender la tópica tesis de que Gandhi pretendía cambiar el sistema y no destruir a la gente, pero puesto que es algo manido, lo formulo de manera más provocadora, ampliando el significado de la palabra «violencia» de una manera extraña para incluir los cambios institucionales; y lo mismo se puede decir de mi afirmación de que «el judío está en el antisemita, pero el antisemita está también en el judío»: eso no es más que una manera laberíntica de expresar el lugar común de que, en la mente de todo nazi que odia a los judíos, también tiene que haber un judío ficticio que ese nazi pueda odiar. Pero ¿es así? ¿Y si el punto clave se pierde en esta traducción de mi «embarullada ensalada de palabras» a lo que es el sentido común? En el segundo caso, lo que quiero expresar no es sólo la (en efecto evidente) afirmación de que el «judío» al que se refiere es su ficción ideológica, sino que su propia identidad ideológica está también simultáneamente arraigada en esta ficción (no tan sólo subordinada a ella): el nazi es –en la percepción de sí mismo*una figura en su propio sueño de lo que son los «judíos»*. Y esto está lejos de ser una obviedad.

Así pues, ¿por qué calificar los intentos de Gandhi de socavar el Estado británico en la India de «más violentos» que los asesinatos en masa de Hitler? Precisamente para llamar la atención hacia la violencia fundamental que sostiene el funcionamiento «normal» del Estado (Benjamin la denominó «violencia mítica»), y la violencia no menos esencial que sostiene cualquier intento de socavar el funcionamiento del Estado (la «violencia divina» de Benjamin).[221] Por eso la reacción del poder estatal a los que lo ponen en peligro es tan brutal, y por eso, en su misma brutalidad, esta reacción es precisamente «reactiva», protectora. Por tanto, lejos de ser excéntrica, la ampliación de la idea de violencia se basa en una intuición

teórica clave, y es que la limitación de la violencia a su aspecto físico directamente visible, lejos de ser «normal», se basa en una distorsión ideológica. Por eso el reproche de que me fascina cierta violencia ultrarradical, en comparación con la cual Hitler y los jemeres rojos «no fueron lo bastante lejos» malinterpreta por completo mi argumento, que es que no hemos de ir más allá en *este* tipo de violencia, sino cambiar completamente el terreno.

Es difícil ser realmente violento, llevar a cabo un acto que trastorne de manera violenta los parámetros básicos de la vida social. Cuando Bertolt Brecht vio una máscara japonesa que representaba a un pérfido demonio, escribió que sus venas hinchadas y sus espantosas muecas «transmiten / el agotador esfuerzo que cuesta / ser malvado». Lo mismo se puede decir de la violencia que tiene alguna consecuencia en el sistema. La Revolución Cultural china nos sirve de lección: destruir antiguos monumentos no acabó siendo una auténtica negación del pasado. Más bien, un impotente *passage à l'acte*, un acto que fue testimonio del fracaso de librarse del pasado. Existe cierta justicia poética en el hecho de que el resultado final de la Revolución Cultural de Mao sea la actual y desaforada expansión de la dinámica capitalista en China: existe una profunda analogía estructural entre la revolución permanente maoísta, la lucha permanente contra la osificación de las estructuras estatales, y la dinámica inherente del capitalismo. Parafraseando de nuevo a Brecht: «¿Qué es robar un banco comparado con fundar uno?» ¿Qué son los violentos y destructores arrebatos de la Guardia Roja, atrapada en la Revolución Cultural, en comparación con la auténtica Revolución Cultural, la permanente disolución de todas las formas de vida que dicta la reproducción capitalista?

Naturalmente, lo mismo se puede aplicar a la Alemania nazi, donde el espectáculo de la brutal aniquilación de millones de personas no debería engañarnos. La caracterización de Hitler que lo presenta como el malo de la película, responsable de la muerte de millones de personas, y no obstante un hombre con un par de pelotas que persiguió sus fines con una voluntad de hierro, no es sólo éticamente repugnante, es también simplemente *errónea*. No, Hitler en realidad no tuvo «un par de pelotas» para cambiar las cosas. Todos sus actos fueron básicamente reacciones: actuó para que nada cambiara en realidad; actuó para evitar la amenaza comunista de un cambio real. El hecho de colocar a los judíos en el punto de mira fue en definitiva

un acto de desplazamiento en el que eludió al enemigo real: el núcleo de las relaciones sociales capitalistas en sí mismas. Hitler escenificó un espectáculo de Revolución para que el orden capitalista pudiera sobrevivir. La ironía fue que sus grandes gestos de despreciar la autocomplacencia burguesa en última instancia permitieron la prolongación de esa complacencia: lejos de alterar el muy despreciado orden burgués «decadente», lejos de despertar a los alemanes, el nazismo fue un sueño que les permitió posponer ese despertar. Alemania no despertó realmente hasta la derrota de 1945.

Los valores familiares de los Weathermen

Traumatizada por la experiencia estalinista, gran parte de la Izquierda actual suele pasar de puntillas sobre el espinoso tema de la violencia, tal como queda claro en la película de Robert Redford, *Pacto de silencio (The Company You Keep,* 2012), que trata de ex radicales izquierdistas que se enfrentan a su pasado. Para simplificar al máximo, la historia se centra en un padre de familia que acaba de enviudar, Jim Grant, un ex militante de una organización llamada Weather Underground, que se oponía a la guerra de Vietnam, al que se busca por robar un banco y por asesinato, y que lleva treinta años ocultándose del FBI y haciéndose pasar por abogado en Albany, Nueva York. Cuando se revela su verdadera identidad, se convierte en fugitivo, y debe buscar a su ex amante, Mimi, la única persona que puede limpiar su nombre, antes de que el FBI lo atrape. De lo contrario lo perderá todo, incluida su hija Isabel, de once años. Su búsqueda de Mimi lo lleva a cruzar los Estados Unidos, donde contacta con alguno de sus ex colegas Weatherman;* Jim y Mimi se encuentran finalmente en una aislada cabaña junto a un lago situado cerca de la frontera canadiense. Ella todavía siente de manera apasionada los objetivos de los Weathermen, y no está arrepentida por sus acciones de treinta años atrás, aunque Jim le conteste de manera cortante: «No es que me hartara. Es que maduré.» Aun cuando crea en la causa, Jim se ha convertido en un responsable padre de familia. Jim le pide a Mimi que se entregue y le sirva de coartada para no perder a su hija Isabel: Jim no quiere que su hija se quede sola y repetir el error que él y Mimi cometieron treinta años atrás renunciando a su propia hija. A la

mañana siguiente, Mimi abandona la cabaña y zarpa hacia Canadá, pero al final da media vuelta y regresa a los Estados Unidos para entregarse; al día siguiente Jim sale de la cárcel y se reúne con Isabel.

Es cierto que, tal como comentó un crítico con mordacidad, *Pacto de silencio* rezuma nostalgia por una época en que los terroristas todavía eran gente que vestía como nosotros y tenía nuestro mismo aspecto, además de tener reconocibles nombres anglosajones. No obstante, la película consigue transmitir de una manera casi insoportablemente dolorosa la desaparición de la Izquierda radical de nuestra realidad política e ideológica. Los supervivientes de la antigua Izquierda radical son como simpáticos muertos vivientes, vestigios de otra época, extranjeros que vagan por un mundo extraño. No es de extrañar que Redford fuera atacado por los conservadores por mostrar simpatía y complicidad con los terroristas. Pero la autenticidad de la película (y también la de la novela de Neil Gordon en que se basa) se refleja no sólo en el retrato por lo general comprensivo de los ex Weathermen, sino más aún en los maravillosos detalles narrativos, como las largas y detalladas descripciones de la vida clandestina (cómo comprobar si te seguían y desembarazarte de los posibles perseguidores; cómo crear una nueva identidad, etc.).

Por lo que se refiere a la propia organización, Weather Underground, hay que insistir en que sus miembros no estaban del lado del terror post-68, la regresión de la política propiamente dicha a lo Real de la acción pura: sus actos pretendían destruir edificios, no matar gente. (El robo del Michigan Bank lo llevó a cabo una escisión después de la disolución formal de los Weathermen.) A éstos se les acusó a menudo de destruir la Izquierda de los Estados Unidos, de perder el apoyo del amplio espectro de manifestantes –y quizá incluso de ser manipulados por el FBI–, pero esas críticas los malinterpretan. El recurso a la violencia de los Weathermen fue un intento desesperado de reaccionar al fracaso de los SDS (Students for a Democratic Society) a la hora de movilizar a la gente y detener la guerra de Vietnam. En otras palabras, el fracaso de la Izquierda ya era evidente: la violencia de los Weathermen fue síntoma de ese fracaso, su efecto, y no la causa. Si uno busca errores en la actividad de los Weathermen, debería buscarlos en otra parte, en su propia estructura y práctica organizativas. Por ejemplo, los «colectivos Weather» practicaban la rotación sexual: todos los miembros femeninos tenían que mantener relaciones sexuales con todos los miembros

masculinos, y las mujeres también mantenían relaciones con otras mujeres, pues las relaciones monógamas se consideraban contrarrevolucionarias. La cuestión no es que esta práctica sexual fuera «demasiado radical»; por el contrario, dicha promiscuidad regulada encaja perfectamente con la permisividad y el miedo a los vínculos «excesivos» de hoy en día. Aunque los Weathermen pensaban que estaban socavando la ideología burguesa, en realidad ponían los cimientos para la última fase del capitalismo.

Donde fracasa *Pacto de silencio* es al enfrentarse a ese aspecto de la actividad de los Weathermen que hoy en día nos resulta más problemático: su decisión de seguir el camino de la acción violenta. Mientras que es evidente que la película simpatiza con la causa izquierdista radical, su tono predominante es de rechazo al camino de la violencia en términos de maduración, del paso del entusiasmo juvenil (que fácilmente se puede convertir en fanatismo violento) a la conciencia madura de que hay cosas, como la vida familiar y la responsabilidad hacia los hijos, que ninguna causa política puede hacernos descuidar; o, como le dice el héroe a su ex amante: «Teníamos una responsabilidad más allá de la Causa. Teníamos un bebé.» Leída así, *Pacto de silencio*, como alguien escribió de la novela original de Neil Gordon, es *le roman des illusions perdues*.[222]

Pero esa referencia a la maduración, a la responsabilidad familiar, etc., ¿constituye una sabiduría apolítica y neutral que postula unos límites a nuestro compromiso político, o es por contra un camino para que intervenga la ideología, impidiéndonos analizar hasta el límite la encrucijada política en que nos encontramos? Esta segunda opción no equivale a un intento encubierto de justificar el terror violento, sino a una obligación de analizarlo y juzgarlo en sus propios términos. Imaginemos que Jim no tuviera ninguna hija: el problema de la estrategia de los Weathermen seguiría existiendo. Sin este tipo de examen de conciencia radical, acabamos apoyando el orden político y legal existente como marco que garantice la estabilidad de nuestras vidas familiares privadas. Por tanto, apenas ha de sorprendernos que, en términos legales, *Pacto de silencio* trate de la rehabilitación legal del héroe, de su esfuerzo por convertirse en un ciudadano normal sin ningún pasado oscuro que lo persiga.

Sin embargo, incluso aquí las cosas son mucho más útiles. No podemos sino admirar la atmósfera mítica que la película nos transmite en la reunión final de Jim y Mimi, más aún que en la novela: esa reunión obedece a un

motivo ético-metafísico, como el encuentro final de Moose Malloy y Velma en la obra maestra de Chandler, *Adiós, muñeca*. Cuando Jim y Mimi se dirigen a la cabaña solitaria, en mitad de un bosque cercano al lago, la novela recurre a un ingenioso procedimiento narrativo: el viaje se relata como una serie de breves e-mails escritos alternadamente por él y ella; sin embargo, él es quien describe los detalles del viaje de Mimi, y ella los de él, como si el viaje los coordinara en una especie de comunión mística. No es de extrañar que cuando los dos ex amantes se encuentran, su reunión se presente en términos intemporales, como un momento de la eternidad: la brecha de casi veinte años desde su último encuentro desaparece. Es como si los dos amantes entraran en un punto de la eternidad en la que pasado y presente se solapan.

La historia acaba con un hermoso giro ético: emerge una pareja, no la que forman Jim y Mimi, sino la que componen Ben Schulberg, el periodista de investigación que destapó la tapadera de Jim Grant, y Rebecca Osborne, la hija de Jim y Mimi, que fue adoptada por un honesto agente de policía. Aunque podría parecer que la película sigue la fórmula clásica de Hollywood a la hora de formar una pareja, lo que encontramos aquí es el tema de una prueba crítica. ¿Y a quién se pone a prueba? No a Jim, y tampoco a Mimi (la cual, mientras huía a Canadá, ha dado media vuelta a su embarcación y ha vuelto a los Estados Unidos para entregarse y salvar a Jim), sino al propio Ben, el cual, al final de la película, decide no publicar la gran noticia de que Rebecca es la hija de Jim y Mimi, demostrando así que la merece.

La movilización de la familia sirve así para llenar este hueco que permite que la película (y nosotros, los espectadores) evite el difícil tema de la violencia, de su justificación e inaceptabilidad. Está claro que una dedicación total e implacable a la lucha «terrorista» violenta podría legitimarse de manera razonable en un país sometido a una ocupación o dictadura brutal; por ejemplo, si durante la Segunda Guerra Mundial un resistente francés les hubiera dicho a sus colegas que iba a abandonar la lucha contra los alemanes porque había madurado y era consciente de su responsabilidad hacia su familia, sus motivos estarían lejos de ser éticamente evidentes. En un conocido pasaje de su obra *El existencialismo es un humanismo*, Sartre expone el dilema de un joven en la Francia de 1942, dividido entre el deber de ayudar a su madre enferma y sola y el

deber de entrar en la Resistencia y combatir a los alemanes. No existe una respuesta a priori a este dilema: el joven tiene que asumir plenamente la responsabilidad de su decisión. No es que la Causa no goce de prioridad, y que la elección de las obligaciones familiares no equivalga a una traición moral. El dilema es real, y no hay manera de evitar el sufrimiento.

Salir del «malttukbakgi»

Así pues, ¿en qué posición nos encontramos? Quizá ni siquiera de pie, sino inclinados hacia delante de una manera muy concreta. Cerca del Museo de los Niños de Seúl, hay una extraña estatua, que a los no iniciados les podría parecer la escenificación de una obscenidad extrema. A lo que más se parece es a una hilera de niños inclinados hacia delante, uno detrás del otro, y metiendo la cabeza en el recto del que tiene delante; al frente de la cola hay un niño que está de pie y tiene metida en la entrepierna la cabeza del de enfrente. Cuando pregunté a qué obedecía esa estatua, me informaron de que simplemente representa el *malttukbakgi*, un juego coreano que practican chicos y chicas hasta que van a la secundaria. Hay dos equipos; el equipo A coloca una persona de pie contra la pared, y el resto del equipo tiene que colocar la cabeza en el culo/entrepierna del delante para formar lo que parece un gran caballo. Entonces el equipo B salta sobre el caballo humano uno a uno, con toda la fuerza de que es capaz. Cuando un miembro de cualquier equipo cae al suelo, ese equipo pierde.

¿No es esa estatua una metáfora perfecta de la gente corriente, de la situación en que nos encontramos en el capitalismo global actual? Nuestra visión se ve constreñida a lo que nos dejan ver con la cabeza metida en el culo de un tipo que está delante de nosotros, y nuestra idea de quién es nuestro Amo es el que está enfrente, cuyo pene y/o pelotas parece estar chupando el primero que está agachado; pero el Amo real, invisible para nosotros, es el que salta libremente sobre nuestra espalda, el movimiento autónomo del Capital.



Existe un maravilloso verbo escocés, *tartle*, que designa ese momento de incomodidad en que el que habla por un momento se olvida del nombre de alguien (generalmente del nombre de su interlocutor), y el verbo se utiliza para evitar ese bochorno momentáneo, diciendo, por ejemplo, *«Sorry, I tartled there for a moment!»* («Lo siento, he dudado un momento»). ¿Acaso no es lo que hemos hecho en las últimas décadas, olvidar el nombre del «comunismo» para designar el horizonte definitivo de nuestras luchas emancipadoras? Ha llegado el momento de recordar por fin esa palabra.

Podría parecer que este librito *tartles*, pues salta de nuestra economía dominada por la deuda a la lucha por el control del ciberespacio, de los callejones sin salida de la Primavera Árabe a la futilidad del antieurocentrismo, de la presión del superego de la ideología al ambiguo papel de la violencia en nuestras luchas. Ni una sola idea sustenta este *bric-à-brac*, nada parecido a la «multitud» de Negri o al «desplumar a los ricos» de Piketty a la hora de orientar los análisis del libro hacia una estrategia política clara. No obstante, el autor espera que el lector atento discierna el horizonte comunista entre los múltiples temas.

Hoy en día el comunismo no es el nombre de una solución, sino el nombre de un *problema*, el problema del *bien común* en todas sus

dimensiones: el bien común de la naturaleza como la sustancia de nuestra vida, el problema del bien común de nuestra biogenética, el problema de nuestros bienes comunes culturales (la «propiedad intelectual»), y por último, pero no menos importante, el bien común como espacio universal de la humanidad del que nadie debería ser excluido. Sea cual sea la solución, tendrá que afrontar *estos* problemas. Por eso, tal como Álvaro García Linera dijo en una ocasión, nuestro horizonte ha de seguir siendo comunista: un horizonte no en el sentido de ideal inaccesible, sino como espacio de ideas dentro del cual nos movemos.

NOTAS

INTRODUCCIÓN. «¡ESTAMOS DIVIDIDOS!»

* La expresión *trouble in paradise* suele utilizarse cuando aparece un problema inesperado en una situación supuestamente feliz, sobre todo en las relaciones románticas o maritales. La película de Lubitsch se estrenó en España con el título de *Un ladrón en la alcoba*. *(N. del T.)*

1 Aaron Schuster, «Comedy in Times of Austerity» (manuscrito).

2 James Harvey, *Romantic Comedy in Hollywood: From Lubitsch to Sturges*, Nueva York: Da Capo, 1987, p. 56.

3. G. K. Chesterton, «A Defense of Detective Stories», en H. Haycraft (ed.), *The Art of the Mystery Story*, Nueva York: The Universal Library, 1946, p. 6.

4 Citado de http://th-rough.eu/writers/bifo-eng/journey-seoul-1.



5 Sin embargo, también deberíamos tener en cuenta que *no hay un tiempo «normal» para la modernización*: la modernización nunca llega en el momento adecuado, siempre ocurre «demasiado deprisa», como una ruptura traumática.

6 Véase Stacey Abbott, *Celluloid Vampires: Life After Death in the Modern World*, Austin: University of Texas Press, 2007.

7 Richard Taruskin, «Prokofiev, Hail... and Farewell?», *New York Times*, 21 de abril de 1991.

8 B. R. Myers, *The Cleanest Race*, Nueva York: Melville House, 2011, p. 6. Es difícil reprimir un comentario: ¿y si el padre no es el marido?

9. Jacques-Alain Miller, «Phallus and Perversion», *lacanian ink*, 33, p. 23.

10. Jacques-Alain Miller, «The Logic of the Cure», *lacanian ink*, 33, p. 19.

11 Miller, «Phallus and Perversion», p. 28.

12 Citado de http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/ 09/mother-of-all-mothers/3403.

13 Myers, *op. cit.*, p. 9.

14 ¿Son, entonces –por expresarlo sin tapujos–, los norcoreanos psicóticos incestuosos que rechazan totalmente el orden simbólico? La respuesta es no. ¿Por qué? Por la distancia hacia el orden simbólico propiamente dicho que persiste incluso en los textos ideológicos oficiales. Es decir, ni siquiera el discurso ideológico oficial de Corea del Norte (el «Texto», tal como lo denomina Myers) pretende la directa divinización del Líder; por el contrario, la divinización se atribuye elegantemente a los «cándidos» visitantes occidentales fascinados con la sabiduría del Líder: «mientras que al Texto le gusta observar, perplejo, que son los extranjeros, incluidos los norteamericanos y los surcoreanos, quienes supuestamente consideran a Kim Il-sung un ser divino, él jamás afirma tal cosa del Líder» (Myers, *op. cit*., p. 111). ¿No se trata de un caso claro de «sujeto que supuestamente cree», del cándido otro al cual se traslada nuestra creencia? De manera parecida, el hecho de que, en los libros de texto de Corea del Norte, el líder (Kim Il-sung, Kim Jong-il...) se presente como una persona cuyo cuerpo es tan puro que no necesita cagar, no debería tacharse de locura ideológica, puesto que simplemente lleva al extremo la lógica de los «dos cuerpos del rey»: los sujetos norcoreanos no son psicóticos «que literalmente creen que su líder no caga», simplemente no consideran que el cagar forme parte del cuerpo sublime del líder.

15 Citado de http://www.spectator.co.uk/the-week/leading-article/9789981/glad-tidings.

16 Citado de http://rationaloptimist.com/. Véase Matt Ridley, *The Rational Optimist: How Prosperity Evolves*, Nueva York: Harper, 2011 [trad. esp.: *El optimista racional*, trad. de Juan Soler Chic, Madrid: Taurus, 2010].

17 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Londres, Penguin Books, 2012 [trad. esp.: *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, trad. de Gustavo Beck Urriolagoitia, Barcelona: Paidós, 2012].

18. Fredric Jameson, *Representing Capital*, Londres: Verso Books, 2011, p. 149 [trad. esp.: *Representing Capital. El desempleo: Una lectura de «El Capital»*, trad. de Ernesto Castro Córdoba, Madrid: Lengua de Trapo, 2012].

19 Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Londres, Verso Books, 2009, pp. 580-581 [trad. esp.: *Valencias de la dialéctica*, trad. de Mariano López Seoane, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014].

20 Jameson, *Representing Capital*, p. 149.

21 Jameson, *Valences of the Dialectic*, p. 580.

22. El desmembramiento –o mejor dicho, la «congoización»– *de facto* de Libia después de la intervención franco-británica (ahora el país está compuesto de territorios gobernados por bandas armadas locales que venden el petróleo directamente a sus clientes) indica que el Congo ya no es una excepción: una de las estrategias del capitalismo actual, que necesita un suministro constante de materias primas baratas sin el gravamen de un fuerte poder estatal, consiste en mantener el desmembramiento del estado que sufre la maldición de poseer abundantes minerales o petróleo.

23 Carlo Vercellone, «The Crisis of the Law and the BecomingRent of Profit», en Fumagalli y Mezzadra (eds.), *Crisis in the Global Economy*, Los Ángeles: Semiotext(e), 2010, p. 88.

24 André Gorz, *L'immatériel*, París: Galilée, 2005, p. 55.

25 Vercellone, *op. cit.*, p. 117.

26 Ibídem, p. 86.

27 Wang Hui, «Debating for Our Future: Intellectual Politics in Contemporary China» (manuscrito obtenido del autor).

28 Ibídem.

29 Karl Marx, *Capital*, vol. I, Nueva York: International Publishers, 1967, pp. 254-255 [trad. esp.: *El Capital I*, trad. de Juan Manuel Figueroa, Barcelona: Folio, 1997].

30 Ibídem, pp. 236-237.

31 El *comme d'habitude* del original francés no se refiere, como es de suponer, a «como siempre» en cuanto simple ritual vacío, sino a un ritual diario personal que expresa el mismísimo centro de mi personalidad, y, en este sentido, representa precisamente la expresión «a mi manera». Pero esto no invalida el sentido de la referencia a las dos versiones de la canción; en cualquier caso, deja claro que el francés *comme d'habitude* es mucho más auténticamente personal que el norteamericano *my way*, «a mi manera», que por lo general evoca un individualismo conformista y vacío. Además, ¿no se puede decir lo mismo de una sociedad? La asistencia sanitaria universal es «nuestra manera» de practicar la solidaridad, no una simple normativa legal impersonal y gris.

32 El título de un editorial del *New York Times*, 11 de diciembre de 2012.

33 Citado de *Der Spiegel*, 5 de agosto de 2012.

34 Citado de Luciano Canfora, *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari: Laterza, 2011, p. 33 [trad. esp.: *Crítica de la retórica democrática*, trad. de Maria Pons Irazazábal, Barcelona: Crítica, 2003].

35 Véase Paul Goble, «Window on Eurasia: Andropov Wanted to Do Away with National Republics», disponible online en http://window oneurasia2.blogspot.com.es/2012/11/window-on-eurasia-andropov-wanted-to-do.html.

36 Cuando Warren Buffett encontró escandaloso que él –el tercer hombre más rico del mundo– pagara menos impuestos que su secretaria, uno de sus críticos del mercado libre intentó justificarlo de la siguiente manera: la secretaria paga sus impuestos a partir de una renta estable y garantizada, mientras que Buffett obtiene su dinero con inversiones arriesgadas y merece una tasa impositiva menor como compensación por sus riesgos. El problema de este razonamiento es que olvida lo evidente: sí, Buffett se arriesga en sus inversiones, pero ya está más que compensado por ello con los beneficios que obtiene.

37 Véase Maurizio Lazzarato: *The Making of the Indebted Man*, Cambridge: MIT Press, 2012 [trad. esp.: *La fábrica del hombre endeudado*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2013].

38 Ibídem, p. 139.

39 Para esta descripción de la teoría de Lazzarato me baso en Martin O'Shaughnessy; véase http://lafranceetlacrise.org/2012/08/23/lazzarato-and-the-governamental-power-of-debt-la-fabrique-de-lhomme-endette-or-the-making-of-indebted-man.

40 Karl Marx, *Capital*, vol. I, Londres: Penguin Books, 1990, p. 280 [trad. esp.: *El Capital I*, trad. de Juan Manuel Figueroa, Barcelona: Folio, 1997].

41 Dicho uso del término «emprendedor» es, pues, un caso ejemplar de lo que Hegel denomina «universalidad abstracta». ¿Qué es la universalidad abstracta? Es la abstracción de algún contenido específico que borra una distinción clara y constitutiva de esta propia abstracción. Supongamos que uno puede concebir el hacer régimen y el morir de hambre como especies del mismo género, comer-menos-de-lo-necesario; no obstante, comparar ambos es en sí mismo una obscenidad cometida, entre otros, por un artículo reciente del *New York Times*, «The Mental Strain of Making Do With Less»: «Hacer régimen no sólo reduce el peso, también reduce la capacidad mental. En otras palabras, hacer régimen te puede volver más tonto. El comprender este hecho puede arrojar luz sobre algunas experiencias, incluyendo algo tan alejado de la voluntaria restricción de calorías como la terrible experiencia de ser pobres de solemnidad (...). Quizá el problema no sea la pobreza, sino la penuria mental que impone en cualquiera que deba soportarla» (Sendhill Mullainathan, *New York Times*, 21 de septiembre de 2013).

42 Se pudo observar la misma situación en los regímenes del socialismo de Estado: cuando, en una escena mítica de la hagiografía soviética, Stalin da un paseo por el campo, se encuentra con un agricultor al que se le ha averiado el tractor, y le ayuda a repararlo con sus sabios consejos, lo que eso significa es que ni siquiera un tractor puede funcionar normalmente en el caos económico del socialismo de Estado.

43 Peter Buffett, «The Charitable-Industrial Complex», *New York Times*, 26 de julio de 2013.

44 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006, p. 55 [trad. esp.: *Ira y tiempo*, trad. de Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bastos, Madrid: Siruela, 2010].

2. CARDIOGNOSIS. «DU JAMBON CRU?»

45 Alenka Zupančič, «When I Count to Ten, You Will Be Dead...», *Mladina-Alternative*, Liubliana, 2013, p. 31.

46 Véase Jaron Lanier, *Who Owns the Future*?, Londres: Allen Lane, 2012 [trad. esp.: ¿*Quién controla el futuro*?, trad. de Marcos Pérez Sánchez, Barcelona: Debate, 2011].

47 Véase Alain Badiou y Jean-Claude Milner, *Controverse*, París: Éditions du Seuil, 2012 [trad. esp.: *Controversia*, trad. de Horacio Pons, Barcelona: Edhasa, 2014].

48 Citado de http://krugman.blogs.nytimes.com/2013/06/17/1984-hungarian-edition/?_r=o.

49 Ibídem.

50 Citado de http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/ critique-hpr/intro.htm.

51 Ibídem.

52 Mensaje personal de Engin Kurtay, Estambul.

53 Citado en Ben Stein, «In Class Warfare, Guess Which Class is Winning», *New York Times*, 26 de noviembre de 2006.

54 La actitud hacia la realidad que subyace en este tema es llevar al extremo en la así llamada «hipótesis de la tierra hueca cóncava» (que, según algunas fuentes, incluso Hitler suscribía): la idea de que los humanos vivimos en la superficie *interior* de un mundo hueco esférico, un gigantesco agujero esférico en la masa infinita de roca y hielo eternos, donde el Sol es una estrella inmóvil que brilla en el centro del agujero. (¿Cómo se explican entonces el alba y el ocaso? Quienes defienden esta hipótesis expusieron teorías increíblemente complejas de rayos de luz distorsionados.)

55 Dos años después, una historia parecida se relataba en *La fuga de Logan (Logan's Run)*, en la que una sociedad hedonista vive en una gran burbuja y da por sentado que fuera no hay vida.

56 Véase Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital: Towards a Philosophical Theory of Globalization*, Cambridge: Polity, 2013 [trad. esp.: *En el mundo interior del capital*. *Para una teoría filosófica de la globalización*, trad. de Isidoro Reguera Pérez, Madrid: Siruela, 2010].

57 Sloterdijk, *op. cit.*, p. 12.

58 Ibídem, p. 46.

59 Ibídem, p. 171.

60 Ibídem.

61 Véase http://www.reuters.com/article/us-italy-fire-idUSBRE9 B00ED20131201.

62 Citado de http://www.nbcnews.com/news/other/deadly-factory-fire-highlights-near-slavery-conditions-italy-f2D11681836.

63 Louis Nayman, «Lincoln: Better Off Undead», *In These Times*, 15 de noviembre de 2012.

64 Ibídem.

65 Ibídem.

66 En su intervención, durante el congreso «Global Capitalism and the New Left», Estambul, 11-12 de octubre de 2013.

67 Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 17 [trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*, trad. de Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid: Siruela, 2014, p. 40].

68 Véase Karl Marx, «Class Struggles in France», *Collectd Works*, vol. 10, Londres: Lawrence and Wishart, 1978, p. 95 [trad. esp.: *Las luchas de clases en Francia*, trad. y notas de I. M. L., Madrid: Ayuso, 1975, p. 141].

69 Ibídem.

70 Véase *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*, ed. de Robert Proctor y Londa Schiebinger, Stanford: Stanford University Press, 2008.

71. Citado de http://www.boston.com/news/nation/articles/2008/01/21/kings_complexity_often_ignored/.

72 Ibídem.

73 Ibídem.

74 Gerard Wajcman, «Intimate Exorted, Intimate Exposed», *Umbr(a)*, 2007, p. 47.

75 Véase http://www.haaretz.com/blogs/routine-emergencies/why-ultra-orthodox-men-wearing-modesty-glasses-is-a-fabulous-idea-1.457453.

76 Véase Sergio González Rodríguez, *The Femicide Machine*, Los Ángeles: Semiotex(e), 2012.

77 Véase Wally T. Oppal (Comisionado, Columbia Británica), *Forsaken: The Report of the Missing Women Comission of Inquiry*, 19 de noviembre de 2012.

78 De manera sorprendente, este envés obsceno de la Ley emerge también en el dominio de las guías de autoayuda. Su actitud fundamental, perfectamente condensada en el título de un reciente bestseller de Phillip McGraw, *Self Matters* (cuyo título español es *Eres importante: Construye tu vida desde el interior)*, que nos enseña precisamente a «crear tu vida desde el interior», encuentra su lógica complementada por libros con títulos como *Cómo desaparecer completamente*, manuales acerca de cómo borrar todos los rastros de la existencia anterior y «reinventarse». El libro de Doug Richmond *Cómo desaparecer completamente para que nunca te encuentren* (Secaucus: A Citadel Press Book, 1999) pertenece a una serie de manuales de autoayuda que forman un doblete reconfortantemente obsceno con los manuales «oficiales», como los de Dale Carnegie; libros que directamente apelan a nuestros deseos inaceptables públicamente: otros títulos de la serie son *Los estafadores siempre prosperan*, *Técnicas avanzadas de cómo apuñalar por la espalda y difamar*, *Tácticas de venganza*, *Espiar a tu cónyuge*, etc. Lo que estos ejemplos tienen en común es la comercialización directa del envés obsceno de la Ley, de los deseos secretos de transgresión.

79 De manera estrictamente análoga, los defensores sionistas de la política israelí quieren que sepamos que controlan los medios de comunicación (la televisión y la prensa), impidiendo que quienes aparecen en ellos critiquen demasiado a Israel; no obstante, aunque se nos permite que lo sepamos (para infundirnos miedo al poder de los sionistas), no se nos permite hablar de ello en público, pues en cuanto lo hacemos se nos acusa de antisemitismo.

80 Otra estrategia cínica consiste en culpar al enemigo: las autoridades católicas de los Estados Unidos remitían a un estudio cuya supuesta conclusión era que la permisividad sexual de la década de 1960 era la responsable de la extendida pedofilia de la Iglesia...

81 Citado en www.siol.net/slovenija/novice/2010/04/rode_za_vecernji_list.aspx.

82 Ibídem.

83 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, p. 164 [trad. esp.: *Ortodoxia*, trad. de Miguel Temprano García, Barcelona: Acantilado, 2013].

84 Lo que generalmente encontramos en los teóricos es la admisión en privado de que, naturalmente, esto resulta contradictorio, pero que, no obstante, este edificio ideológico contradictorio *funciona*, y funciona de una manera espectacular: es la única manera de asegurar un rápido crecimiento económico y la estabilidad en China. ¿Hace falta añadir que esto es el «uso privado de la razón» en su forma más pura?

85 Véase «Even What’s Secret is a Secret in China», *Japan Times*, 16 de junio de 2007, p. 17.

86 *El mercader de Venecia*, acto IV, escena 1 [trad. de Vicente Molina Foix, Barcelona: Anagrama, 1993].

87 Debo este argumento a Udi Aloni.

88. http://news.yahoo.com/australian-court-oks-logo-ban-cigarrette-packs-004107919-dinance.html.

89 Charles Rosen, *Schoenberg*, Londres: Fontana/Collins, 1975, p. 77 [trad. esp.: *Schoenberg*, trad. de Fernán Díaz Díaz, Barcelona: Acantilado, 2009].

90 Jean Laplanche, *Problématiques I: L’angoisse*, París: PUF, 1980, p. 353 [trad. esp.: *La angustia. Problemáticas I*, trad. de Carmen Michelena y Silvia Bleichmar, Buenos Aires: Amorrortu, 1988].

91 Sigmund Freud, «Dostoyevsky and Parricide», en *Penguin Freud Library*, vol. 14: *Art and Literature*, Nueva York: Routledge, 1992, p. 201 [trad. esp.: «Dostoievski y el parricidio», en *Psicoanálisis del arte*, trad. de Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: Alianza, 1981].

92 Jacques Derrida, *Acts of Literature*, Nueva York: Routledge, 1992, p. 201.

93 A los ecologistas les gusta señalar que la introducción de una especie ajena en un ecosistema específico puede desestabilizarlo de manera fatal: un nuevo depredador que se coma especies animales locales altera todo el ciclo de la vida, una nueva planta asfixia a las demás plantas y destruye toda la cadena trófica, etc. Pero los principales intrusos somos los humanos: nuestro crecimiento desaforado destroza los ecosistemas, de manera que la naturaleza tiene que restablecer nuevos y frágiles equilibrios ecológicos.

94 Citado de www.siol.net/slovenija/novice/2010/04/rode_za_vecernji_lis.aspx.

3. PROGNOSIS. «UN FAUX-FILET, PEUT-ÊTRE?»

95 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Mineola: Dover, 2004, p. 40 [trad. esp.: *Ecce Homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1979, p. 44].

96 Disponible en la grabación de su famoso concierto de Moscú de 1949 (Russian Revelation, RV 70004), con una breve introducción hablada del propio Robeson en un ruso perfecto.

97 Véase Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford: Oxford University Press, 2001 [trad. esp.: *La gran guerra y la memoria moderna*, trad. de Javier Alfaya Bula, Madrid: Turner, 2006].

98 Me baso aquí en Fussell, *op. cit*.

99 Por cierto, esta idea fue utilizada en una famosa escena del thriller de Hitchcock que transcurre durante la Segunda Guerra Mundial, *Enviado especial*. Los buenos, que siguen a un agente nazi, acaban en un idílico paisaje holandés con molinos de viento. Todo parece pacífico, y no hay rastro de la gente, cuando uno de los buenos detecta algo extraño, que desnaturaliza esa imagen perfecta. Exclama: «¡Fijaos en ese molino! ¿Por qué gira en dirección opuesta al viento?», y la idílica escena campestre pierde su inocencia y se llena de carga semiótica.

100 Matthew Shadle, «Theology and the Origin of Conflict: The Shining Path Insurgency in Peru», *Political Theology*, vol. 14, n.º 2 (2013), p. 293.

101 Ibídem.

102 Ibídem, p. 295.

103 Lejos de localizarse simplemente en los márgenes de Europa, los judíos surgieron en el siglo XX como una especie de *Ur-Vater* –el jefe de la pandilla preedípica– paneuropeo. Exactamente igual que en el mito de Freud acerca del asesinato del padre primigenio, fueron colectivamente asesinados por los europeos (el Holocausto como crimen supremo) a fin de reaparecer como el superego mediante el cual todos los europeos se convierten en culpables.

104 En su intervención en el cuarto Congreso sobre «The Idea of Communism» de Seúl, 27-29 de septiembre de 2013.

105 Contrariamente a lo que uno esperaría, el poner el acento en la política de clase no entraña necesariamente «totalitarismo». La política comunista del Frente Popular (Stalin en la década de 1930, Mao en la de 1940), que aparentemente era más «abierta», defendía un frente unido compuesto por todas las fuerzas progresistas, incluidos los «burgueses patriotas», con la única exclusión de los traidores al país. La paradoja es que esa política «abierta» era de hecho mucho más «totalitaria»: de una manera protofascista, estableció la unidad nacional, la superación de las distinciones de clase «sectarias», pero al precio de demonizar y excluir al Enemigo del cuerpo político nacional. Este Enemigo no es sólo un enemigo de clase, sino un traidor, y sólo su eliminación puede garantizar la armonía nacional (igual que los judíos para los fascistas).

106 Aquellos que afirman que la clase obrera está desapareciendo tienen razón hasta cierto punto: desaparece de nuestra vista. Existe una nueva clase trabajadora que surge a nuestro alrededor, desde los Emiratos Árabes Unidos hasta Corea del Sur, una clase nómada de trabajadores emigrantes invisibles separados de sus casas y sus familias, que viven en dormitorios comunes aislados en los suburbios de prósperas ciudades, prácticamente sin derechos legales y políticos, sin asistencia sanitaria ni jubilación. Movilizarlos y permitirles organizarse para una causa emancipadora sería un auténtico acontecimiento político.

107 En un debate del cuarto Congreso sobre «The Idea of Communism» de Seúl, 27-29 de septiembre de 2013.

108 Citado de http://www.zionism-israel.com/ezine/New_Antizionism.htm.

109 Walter Benjamin, «Theories of German Fascism», *Selected Writings*, vol. II, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1999, p. 321.

110 Jane Perlez y Pir Zubair Shah, «Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan», *New York Times*, 16 de abril de 2009.

111 John Caputo y Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Nueva York: Columbia University Press, 2007, p. 113 [trad. esp.: *Después de la muerte de Dios*, trad. de Antonio José Antón Fernández, Barcelona: Paidós, 2010, p. 168].

112 El estalinismo estuvo lejos de ser un ejemplo carente de ambigüedad de un Estado fuerte: en un extraño giro dialéctico hacia los «órganos sin cuerpo», Stalin comentó en una ocasión que el Estado, mientras construía el socialismo, se iba debilitando mediante el propio proceso de reforzar sus órganos (refiriéndose sobre todo, desde luego, al aparato de la policía secreta).

113 En su famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx escribió (en su peor estilo evolutivo) que la humanidad sólo se impone tareas que es capaz de resolver. Uno se ve tentado de darle la vuelta a esta afirmación y alegar que la humanidad, por lo general, se impone tareas que es incapaz de resolver, lo que pone en marcha un proceso impredecible en el curso del cual la tarea misma (la meta) queda redefinida.

114 John Caputo y Gianni Vattimo, *op. cit.*, pp. 124-125.

115 Véase su «A Loving Attack on Caputo's "Caputolism" and his Refusal of Communism», en *Political Theology*, vol. 14, n.º 3 (2013).

116 Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Londres: Penguin Books, 2007, p. 871, [trad. esp.: *La rebelión de Atlas*, trad. de Julio Fernández-Yáñez, Barcelona: Caralt, 1973].

117 Karl Marx, *Capital*, vol. 1, Londres: Penguin Classics, 1990, p. 165 [trad. esp.: *El Capital I*, trad. de Juan Manuel Figueroa, Barcelona: Folio, 1997].

118 Por cierto, no se sabe a quién se refiere al afirmar «se ha dicho»: ¿se trata de un individuo determinado o es sólo una referencia a la sabiduría popular?

119 En la lógica y la teoría del juicio, a veces encontramos una paradoja parecida de intransitividad: si A es mejor que B y B es mejor que C, no siempre se sigue que A es mejor que C; cuando uno compara directamente A y C, puede parecer que C es mejor. Sería demasiado fácil explicar esta paradoja como consecuencia de un cambio de criterio (cuando uno observa todos los sistemas, aplica una serie de criterios, pero cuando los compara individualmente, el criterio sufre un cambio imperceptible): de alguna manera tiene que ser cierto, pero la cuestión es que el cambio es inmanente, no arbitrario. Es decir, el cambio puede ocurrir por la diferencia de rasgos: pongamos que comparamos la belleza de tres personas: A parece más hermoso que B, y B más hermoso que C. Sin embargo, cuando comparamos A y C, podría ocurrir que un fuerte contraste en algún rasgo de poca importancia echara a perder la belleza de A, por lo que éste parecerá inferior a C.

120 www.reuters.com/article/2012/06/24/us-usa-campaign-healthcare-idUSBRE85N0M20120625.

121 http://www.dailypaul.com/170397/whos-afraid-of-ron-paul.

122. Rony Brauman, «From Philantropy to Humanitarianism», *South Atlantic Quarterly*, 103:2/3 (primavera-verano de 2004), pp. 398-399 y 416.

123 G. K. Chesterton, «The Man Who Thinks Backwards», http:// www.online-literature.com/chesterton/2573, último párrafo.

124 Franco Bifo Berardi, *After the Future*, Oakland: AK Press, 2011, p. 175 [trad. esp.: *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*, trad. de Giuseppe Maio, Madrid: Enclave de Libros, 2014]. Pero ¿es esta incoherencia realmente un nuevo fenómeno? ¿Acaso no son las «revoluciones blandas» parte de nuestra tradición, desde las revueltas campesinas medievales a los cartistas? En noviembre de 1914, Emiliano Zapata y Pancho Villa entraron en Ciudad de México con sus tropas... y al cabo de un par de semanas de debate volvieron a casa, pues esencialmente no sabían qué hacer con el poder.

125 Berardi, *op. cit.*, p. 177.

126 Ibídem, p. 176.

127 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude*, Nueva York: The Penguin Press, 2004, p. 339 [trad. esp.: *Multitud*, trad. de Juan Antonio Bravo, Barcelona: DeBolsillo, 2005].

128 Ibídem, p. 336.

129 Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, Londres: Verso Books, 2006, p. 37.

130 Véase #*Accelerate#*. *The Accelerationist Reader*, editado por Robin McKay y Armen Avanessian, Falmouth: Urbanomic, 2014.

131 Dada la creciente importancia del trabajo intelectual, no deberíamos perder de vista el masivo desplazamiento del trabajo físico a China, Indonesia, etc. Pero esta externalización global del trabajo material, ¿realmente nos permite mantener la así llamada «teoría del valor del trabajo»? En la actualidad, ¿no se ha hecho realidad el conocimiento como un factor de valor, un hecho que predijo ya Marx hace mucho tiempo?

132 Berardi, *op. cit.*, pp. 177-178.

133 Aquí me baso en la ponencia de Rowan Williams «On Representation», presentada en el coloquio *The Actuality of the TheologicalPolitical*, Birkbeck School of Law, Londres, 24 de mayo de 2014.

134 Jacques-Alain Miller, «Un réel pour le XXI[e] siècle», en *Un reél pour le XXI[e] siècle*, París: Scilicet, 2013, p. 18.

135 Véase T. J. Clark, «For a Left with No Future», *New Left Review*, 74 (marzo-abril de 2012).

136 Franco Bifo Berardi, «Humankind is Reaching its End» (en esloveno), *Ljubljanski dnevnik*, 24 de mayo de 2014, p. 11.

137 Citado en http://substitute.livejournal.com/986052.html.

138 Comunicación personal de Xenia Cherkaev.

139 V. I. Lenin, «The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination» (enero-febrero de 1916), www.marxists.org/(archive/ lenin/works/1916/jan/x01.htm.

140 Citado de Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, p. 61 [trad. esp.: *El último combate de Lenin*, trad. de Esteban Busquets, Barcelona: Lumen, 1970].

141 Citado de edition.cnn.com/2014/03/19/opinion/motyl-putin-speech/.

142 Christopher Hitchens, *Arguably,* Nueva York: Twelve, 2011, p. 634.

143 Ibídem, p. 635.

144 Otro indicio de esta tensión inmanente es el hecho de que, en los últimos días del comunismo, las multitudes que se manifestaban a menudo cantaban canciones oficiales, incluyendo los signos de la nación, recordándole al poder sus promesas incumplidas. ¿Qué mejor podía hacer en 1989 un grupo de manifestantes de Alemania Oriental que cantar el himno nacional de la República Democrática Alemana? Desde finales de la década de 1950 a 1989, como parte de su letra *(«Deutschland einig Vaterland»*, «Alemania, la madre patria unida») ya no encajaba en el énfasis que quería poner en que los alemanes del Este eran una nueva nación socialista, se declaró ilegal cantarlo en público; en las ceremonias oficiales sólo se interpretaba la versión orquestal. Así, la República Democrática Alemana era el único país en el que cantar el himno nacional se consideraba un acto delictivo. ¿Se puede imaginar algo parecido bajo el nazismo?

145 Hitchens, *op. cit*., p. 635.

146 V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 33, Moscú: Progress Publishers, 1966, p. 436.

147 Citado de http://www.voxeurop.eu/en/content/news-brief/243 7991-orban-considers-alternative-democracy.

148 G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, pp. 146-147 [trad. esp.: *Ortodoxia*, trad. de Miguel Temprano García, Barcelona: Acantilado, 2013].

149 Siguiendo la misma línea, algunos críticos liberales del antisemitismo afirman no sólo que en la actualidad éste es predominantemente izquierdista, sino que desde el principio formó parte del proyecto comunista. (Baste observar que la mayoría de los miembros del Politburó de Lenin, en los primeros años del poder soviético, eran de origen judío: un caso único en el mundo occidental. Fuera lo que fuera Lenin, no era antisemita.)

150 Ilya Ponomarev, el único miembro de la Duma rusa que votó en contra de incorporar la ucraniana república autónoma de Crimea a su país, resaltó una razón importante al explicar su voto: recalcó que Rusia contaba con buenos argumentos para reclamar Crimea, pero estuvo en desacuerdo con el procedimiento utilizado para arrebatársela a Ucrania. Éste es el meollo del problema: no se trata de argumentos y justificación de reclamaciones (a este nivel, todos los bandos tienen dos caras: Occidente, que apoyó la secesión de Kosovo de Serbia, se opuso a la secesión de Crimea; Rusia, que defendía el referéndum de Crimea, rechaza el referéndum en Chechenia, etc.). Lo que convierte en problemática la anexión de Crimea es la manera en que se organizó (bajo presión militar rusa), aparte de la lucha geopolítica más amplia que hay detrás.

4. EPIGNOSIS. «J’AI HÂTE DE VOUS SERVIR!»

151 Julien Gracq, *The Opposing Shore*, Nueva York: Columbia University Press, 1986, p. 284 [trad. esp.: *El mar de las Sirtes*, trad. de José Escué, Barcelona: DeBolsillo, 2009, p. 325].

152 Justo antes de *El mar de las Sirtes,* Gracq escribió una obra de teatro, *El rey pescador (Le roi pêcheur)*, donde relató su versión del mito del Parsifal con un giro original: en su versión, Amfortas intenta convencer a Parsifal de que *no* se acerque al Grial, advirtiéndole que, cuando uno se acerca demasiado, se revela el lado destructor del Grial. Al final de la obra convence a Parsifal, que abandona el castillo (Kundry es aquí quien empuja a Parsifal hacia el Grial). Así, el acontecimiento –el contacto de Parsifal con el Grial para que asuma el poder de un rey– nunca tiene lugar. (Además, Gracq se centra en la herida de Amfortas, que repetidamente se describe en términos de sangre menstrual, como algo sucio, aunque al mismo tiempo asociado con el Grial, como si existiera un vínculo más profundo –incluso una identidad– entre ambos.) El propio Gracq generaliza este giro final: «Hay un elemento que comparten todos los libros que he escrito: *el acontecimiento nunca tiene lugar*» (Julien Gracq, debate por radio con Gilbert Ernst, el 12 de julio de 1971, publicado en *Cahier de l'Herne*, n.º 20 (1972), p. 214). ¿Qué ocurre, por tanto, al final de *El mar de las Sirtes*? ¿Es un acontecimiento o más bien un pseudoacontecimiento?

153 Vale la pena observar que, ya en la década de 1990, en un estilo parecido al de Gracq, Badiou escribió que una victoria de MiloŠević en la guerra posyugoslava sería más interesante políticamente que la victoria de las fuerzas que se oponían: una clara preferencia por el pseudoacontecimiento nacionalista sobre la vida sin acontecimientos. A nivel más profundo, el problema es el rechazo por parte de Badiou del mero orden del ser, de la economía, como un no-acontecimiento.

154 Citado de http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm.

155 Véase Kojin Karatani, *The Structure of World History*, Durham: Duke University Press, 2012.

156 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, vol. 2, Berlín: Walter de Gruyter, 1980, p. 679.

157 Ibídem, vol. 10, Berlín: Walter de Gruyter, 1980, p. 529.

158 Karatani, *op. cit.*, p. 303.

159 Resumo aquí de manera condensada la línea argumental del penúltimo capítulo de *The Year of Dreaming Dangerously* (Londres: Verso Books, 2013) [trad. esp.: *El año que soñamos peligrosamente*, trad. de Antonio José Antón Fernández, Madrid: Akal, 2013].

160 Véase Peter Sloterdijk, *Repenser l'impôt*, París: Libella, 2012.

161 Véase Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Nueva York: Belknap Press, 2014 [trad. esp.: *El capital en el siglo XXI*, trad. de Eliane Cazenare-Tapie Isoard, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014].

162 Véase Daniel H. Pink, *Drive: The Surprising Truth About What Motivates Us*, Nueva York: Riverhead Books, 2009 [trad. esp.: *La sorprendente verdad sobre qué nos motiva*, trad. de María del Mar Vidal Aparicio, Barcelona: Gestión, 2010].

163 Citado de http://dotsub.com.view/e1fddf77-5d1d-45b7-81be-5841ee5c386e/viewTranscript/eng.

164 Karatani, *op. cit.*, p. 304.

165 Resumo aquí la línea argumental del interludio 2 de *Living in the End Times*, Londres: Verso Books, 2012 [trad. esp.: *Viviendo en el final de los tiempos*, trad. de José María Amoroto Salido, Madrid: Akal, 2012].

166 Citado de http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm.

167 Citado de http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/ 20132672747320891.html.

168. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Nueva York: Grove Press, 2008, pp. 201-206 [trad. esp.: *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de Iría Álvarez, Madrid: Akal, 2009].

169 Citado de http://www.marxists.org/archive/marx/works//1853/07/ 22.htm.

170 Citado de http://www.marxists.org/archive/marx/works//1853/06/ 25.htm.

171 Citado de htpps//www.marxists.org/archive/marx/works/1849/ 01/13.htm. Debido a la naturaleza problemática de este pasaje, también debería citarse como aparece en el original:

> Die ganze frühere Geschichte Östreichs beweist es bis auf diesen Tag, und das Jahr 1848 hat es bestätigt. Unter allen den Nationen und Natiönchen Östreichs sind nur drei, die die Träger des Fortschritts waren, die aktiv in die Geschichte eingegriffen haben, die noch jetzt lebensfähig sind – die *Deutschen*, die *Polen*, die *Magyaren*. Daher sind sie jetzt revolutionär.
>
> Alle andern großen und kleinen Stämme und Völker haben zunächst die Mission, im revolutionären Weltsturm unterzugehen. Daher sind sie jetzt kontrarevolutionär (...). Es ist kein Land in Europa, das nicht in irgendeinem Winkel eine oder mehrere Völkerruinen besitz, Überbleibsel einer früheren Bewohnerschaft, zurückgedrängt und unterjocht von der Nation, welche später Trägerin der geschichtlichen Entwicklung wurde. Diese Reste einer von dem Gang der Geschichte, wie Hegel sagt, unbarmherzig zertretenen Nation, diese *Völkerabfälle* werden jedesmal und bleiben bis zu ihrer gänzlichen Vertilgung oder Entnationalisierung die fanatischen Träger der Kontrerevolution, wie ihre ganze Existenz überhaupt schon ein Protest gegen eine große geschichtliche Revolution ist (...). Aber bei dem ersten siegreichen Aufstand des französischen Proletariats, den Louis-Napoleon mit aller Gewalt heraufzubeschwören bemüht ist, werden die östreichischen Deutschen und Magyaren frei werden und an den slawischen Barbaren blutige Rache nehmen. Der allgemeine Krieg, der dann ausbricht, wird diesen slawischen Sonderbund zersprengen und alle diese kleinen stierköpfigen Nationen bis auf ihren Namen vernichten.
>
> Der nächste Weltkrieg wird nicht nur reaktionäre Klassen und Dynastien, er wird auch ganze reaktionäre Völker vom Erdboden verschwinden machen. Und das ist auch ain Fortschritt.

La frase clave a veces se traduce como «La principal misión de todas las demás razas y pueblos, grandes y pequeños, es perecer en el holocausto revolucionario», y como tal se utiliza en contra de Marx como antepasado del holocausto; no obstante, la palabra «holocausto» no se utiliza en esta frase, donde se dice que la misión de las naciones contrarrevolucionarias es *«im revolutionären Weltsturm unterzugehen»* («perecer/hundirse en el torbellino mundial revolucionario»).

172 Citado de http://www.marxists.org/archive/marx/works/1882/ letters/82_09_12.htm.

173 Citado de http://www.marxists.org/archive/marx/works/1882/ letters/82_06_26.htm.

174 Citado de http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/ 20132672747320891.html.

175 Chandra Bhan Prasad, un importante intelectual dalit, celebraba el inglés ungiendo a la «diosa dalit del inglés». Véase http://openthemagazine.com/article/nation/jai-angrezi-devi-maiyya-ki. Debo estos datos a mi buen amigo S. Anand (Nueva Delhi).

176 Debo esta línea argumental a Saroj Giri, de Nueva Delhi. Podemos decir algo semejante de la China actual: es erróneo afirmar que China se enfrenta a la elección de convertirse en un país auténticamente capitalista o mantener un gobierno comunista que frustre el pleno desarrollo capitalista. Esta elección es falsa: en China, el crecimiento capitalista tiene su auge no a pesar del gobierno comunista, sino debido a éste; es decir, lejos de ser un obstáculo al desarrollo capitalista, el gobierno comunista garantiza las mejores condiciones para un capitalismo desenfrenado.

177 Arriesguémonos a proponer otro ejemplo de dicha herida liberadora. El 7 de octubre de 2013, los medios de comunicación informaron de que se acababa de abrir en la India una «fábrica de bebés», donde las madres de alquiler gestarían hijos de parejas occidentales por unos 8.000 dólares. La fábrica, construida por la doctora Nayna Patel, albergará a centenares de madres de alquiler en un complejo multimillonario, que contará con una tienda de regalos y habitaciones de hotel para las parejas que vayan a recoger a sus recién nacidos. Las mujeres gestarán hijos por una tarifa determinada como manera de huir de la extrema pobreza; utilizarán esperma y embriones enviados por mensajero, y las parejas sin hijos sólo visitarán la India para recoger a su nuevo hijo o hija. La doctora Patel considera su trabajo una «misión feminista» que unirá a mujeres necesitadas con mujeres que desearían tener hijos pero son incapaces de concebir, sin duda una afirmación de un cinismo brutal. No obstante, ¿no podemos imaginar una situación en la que prestar el vientre a otra mujer equivalga sin duda a un acto feminista de solidaridad que ponga en entredicho las ideas de feminidad sustancial?

178 Pero ¿y la experiencia opuesta de nuestro propio lenguaje como provinciano, primitivo, y marcado por patologías de pasiones privadas y obscenidades que oscurecen el razonamiento y la clara expresión, cuya experiencia nos empuja a utilizar el lenguaje secundario universal a fin de pensar con claridad y libertad? ¿No es ésta la lógica de la constitución de una lengua nacional que reemplace a la multiplicidad de dialectos?

179 Jacques Lacan, *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan, Book III, 1955-56*, Londres y Nueva York: Routledge, p. 243 [trad. esp.: *Las psicosis. El seminario de Jacques Lacan*, trad. de Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Barcelona: Paidós, 1993, p. 208].

180 Ibídem.

181 George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (1937), citado de http://www.orwell.ru/library/novels/The_Road_to_Wigan_Pier/english/e_rtwp.

182 Un estrambótico episodio de la vida de Chapman demuestra que era perfectamente consciente de lo que significa un verdadero compromiso: en 1887, cuando era un estudiante de derecho, agredió y apaleó a un hombre por insultar a su novia, Minna Timmins. Atormentado por el remordimiento, se castigó poniendo la mano del fuego, y acabó sufriendo quemaduras de tanta gravedad que hubo que amputársela.

183 John Jay Chapman, *Practical Agitation*, Nueva York: Charles Scribner & Sons, 1900, pp. 63-64.

184 Bülent Somay, *«L'Orient n'existe pas»* (tesis doctoral, Birkbeck School of Law, Londres, 2013).

185 Véase Walter Lippmann, *Public Opinion*, Charleston: BiblioLife, 2008 [trad. esp.: *La opinión pública*, trad. de Blanca Guinea Zubimendi, revisada por C. de Lange, San Lorenzo: Langre, 2003].

186 Cuando, en el verano de 2013, los estados de Europa Occidental retuvieron el avión presidencial de Evo Morales en el que volvía a Bolivia procedente de Moscú, con la sospecha de que en él se ocultaba Edward Snowden, que pretendía exiliarse a Bolivia, el aspecto más humillante fue que los europeos pretendieran conservar su dignidad; en lugar de admitir abiertamente que actuaban bajo presión de los Estados Unidos, o fingir que simplemente acataban la ley, justificaron la retención con puros tecnicismos, afirmando que el vuelo no estaba debidamente registrado con su control de tráfico aéreo. El efecto fue miserable: los europeos no sólo quedaron como siervos de los Estados Unidos, sino que incluso pretendieron encubrir su servidumbre invocando tecnicismos ridículos.

187 Tal como Wendy Brown observó en un debate público en el Birkbeck College.

188 Por lo que se refiere a la «democracia directa», el caso de Suiza resulta instructivo. A menudo se considera que Suiza es «el estado mundial que está más cerca de la democracia directa», y, sin embargo, precisamente a causa de sus formas de «democracia directa» (referéndums, iniciativas populares locales, etc.) Suiza no dio al voto a las mujeres hasta 1971, fue capaz de prohibir la construcción de minaretes hace un par de años, se resiste a la nacionalización de trabajadores inmigrantes, etc. Además, la manera en que se organizan los referéndums posee una particularidad: junto con la papeleta en la que uno escribe su decisión, a cada votante se le entrega un folleto en el que el gobierno le «sugiere» el sentido de su voto. Por no mencionar el hecho de que Suiza, este modelo de democracia directa, cuenta con uno de los mecanismos menos transparentes de toma de decisiones: sus grandes decisiones estratégicas las toma una asamblea fuera del debate y el control públicos.

189 Alain Badiou/Élisabeth Roudinesco, «Appel aux psychoanalystes. Entretien avec Éric Aeschimann», *Le Nouvel Observateur*, 19 de abril de 2012.

190 Comunicación personal (abril de 2013).

191 Citado de Nicolas Fleury, *Le réel insensé: Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, París: Germina, 2010, pp. 93-94.

192 Traducido al inglés por John Ashbery, citado de https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/poem/241582 [trad. esp.: *Una temporada en el infierno. Iluminaciones. Carta del vidente*, trad. de Carles José i Solsona, Barcelona: Taifa, 1985].

193 Saroj Giri, «Communism, Occupy and the Question of Form», *Ephemera*, vol. 13 (3), p. 54.

194 Ibídem, p. 595.

195 Ibídem, p. 590.

196 Debo esta referencia al *Notrecht* de Hegel a Costas Douzinas, que la desarrolló en su intervención titulada «The Right to Revolution?» en el coloquio sobre Hegel *The Actuality of the Absolute* organizado por la Birkbeck School of Law de Londres, 10-12 de mayo de 2013. Los fragmentos en inglés de *Filosofía del Derecho* de Hegel están citados de www. marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/prconten.htm? [los fragmentos (excepto la *Adición)* pertenecen a la edición española: *Filosofía del Derecho*, no consta traductor, México, D. F.: Dirección General de Publicaciones, 1975, pp. 135-136].

197 Marx, Carta del 5 de marzo de 1852 a Joseph Weydemeyer, *MECW* 39, p. 65.

* En inglés, «amo» y «maestro», son la misma palabra, *master*, pero en castellano no se puede mantener esa ambigüedad (por llamarla de algún modo). *(N. del T.)*

198. En la India, miles de trabajadores intelectuales empobrecidos trabajan en lo que se denomina irónicamente «semigranjas»: por un sueldo de miseria, permanecen sentados todo el día delante de un ordenador y aprietan indefinidamente el botón de «me gusta» en las páginas que solicitan a los visitantes o clientes que aprieten «me gusta» o «no me gusta» para un determinado producto. De este modo, de manera artificial un producto puede parecer muy popular y por tanto seducir a potenciales clientes a comprarlo (o al menos a echarle un vistazo), siguiendo la lógica de «algo bueno debe de tener si tantos clientes están satisfechos con él». Para que uno se fíe de las reacciones de los consumidores. (Le debo esta información a Saroj Giri, Nueva Delhi.)

199 Esta información me la proporcionó Shulamit Aloni, la cual, como ministra de Educación del gobierno de Rabin, también formaba parte de la delegación israelí.

200 Tyler O'Neil, «Dark Knight and Occupy Wall Street: The Humble Rise», *Hillsdale Natural Law Review*, 21 de julio de 2012, disponible online en http://hillsdalenaturallreview.com/2012/07/21/dark-knight-and-occupy-wall-street-the-humble-rise/.

201 Karthick Ram Manoharan, «The Dark Night Rises a “Fascist”?», *Society and Culture*, 21 de julio de 2012, disponible online en http://wa vesunceasing.wordpress.com/2012/07/21/the-dark-knight-rises-a-fascist.

202 Tyler O’Neil, *op. cit*.

203 Christopher Nolan, entrevista en *Entertainment* 1216 (julio de 2012), p. 34.

204 http://www.buzzinefilm.com/interviews/fil-interview-interviewdark-night-rises-christopher-nolan-jonathan-nolan-07192012.

205. Manoharan, *op. cit*.

206. http://edition.cnn.com/2012/07/19/showbiz/movies/darkknight-rises-review-charity/index.html?iref=obinsite.

207 Forrest Whitman, «The Dickensian Aspects of *The Dark Night Rises*», 21 de julio de 2012, disponible online en http://www.slate.com/blogs/browbeat/2012/07/23/the_dark_knight_rises_inspired_by_a_tale_of_two_cities_the_parts_that_draw_from_dickens_.html.

208. Manoharan, *op. cit*.

209 Tom Hardy, el que interpreta a Bane, también interpretó a Charles Bronson/Michael Peterson, el legendario prisionero británico conocido por su mezcla de violencia, búsqueda de la justicia y el sentido artístico, que le emparenta con Bane, en *Bronson* (2010).

210 Citado por Jon Lee Anderson, *Che Guevara: A Revolutionary Life*, Nueva York: Grove, 1997, pp. 636-637 [trad. esp.: *Che Guevara: Una vida revolucionaria*, trad. de Daniel Zadunaisky y Susana Pellicer Thomas, Barcelona: Anagrama, 2006, p. 598].

211 Ibídem.

212 Søren Kierkeegard, *Works of Love*, Nueva York: Harper & Row, 1962, p. 114 [trad. esp.: *Las obras del amor*. *Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006, p. 139].

213 Un ejemplo literario de dicho «asesinato por amor» lo encontramos en la novela de Toni Morrison *Beloved*, donde la heroína mata a su hija para impedir que acabe siendo una esclava.

214 Se debería observar la ironía del hecho de que el hijo de Neeson es un devoto musulmán chiita, y que el propio Neeson se refiere a menudo a su inminente conversión al islam.

215 Me baso aquí en una idea desarrollada por Srećko Horvat (Zagreb).

216 Para un análisis más detallado de *El caballero oscuro*, véase el Capítulo 1 de Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Londres: Verso Books, 2010.

217 No entro a considerar los asesinatos del cine de Aurora, que de ninguna manera se reflejan específicamente en la película.

218 Y uno no debería evitar imaginar una versión alternativa de la película, parecida a lo que hizo Ralph Fiennes en *Coriolano*: en su película es como si Coriolano, evidentemente fuera de lugar en la delicada jerarquía de Roma, sólo se convirtiera en lo que es, obtuviera su libertad, al unirse a los volscos (cuyo líder, Aufidio, desempeña el papel de Bane). No se une a ellos simplemente para vengarse de Roma, sino porque su sitio está a su lado. Al unirse a los volscos, Coriolano no sólo traiciona a Roma por una mezquina venganza, sino que recobra su integridad. Su único acto de traición tiene lugar al final, cuando en lugar de conducir al ejército volsco a Roma, dispone un tratado de paz entre los volscos y Roma, cediendo a la presión de su madre, una auténtica figura del superego pérfido. Por eso Coriolano regresa con los volscos, plenamente consciente de lo que le espera: el merecido castigo por su traición. Y del mismo modo, ¿por qué no nos imaginamos a Batman uniéndose a las fuerzas de Bane en Gotham City; después de ayudarlos a casi derrotar el poder del Estado, se derrumba, organiza un armisticio y luego vuelve con los rebeldes, sabiendo que morirá por su tradición?

Dichos experimentos de versiones alternativas a menudo contienen un potencial crítico-ideológico. La premisa de la obra de Mark Millar, *Superman: hijo rojo (Superman: Red Son)* (DC Comics, 2003) es que Superman ha sido criado en la Unión Soviética; la historia (que mezcla versiones alternativas de los superhéroes de DC con versiones alternativas de la realidad de figuras políticas reales como Stalin y Kennedy) comienza cuando el cohete de Superman aterriza en una granja colectiva ucraniana en lugar de en Kansas, de manera que en lugar de luchar por «la verdad, la justicia y el modo de vida americano», las emisiones de radio soviéticas describen a Superman como «el Adalid del trabajador corriente que libra una batalla interminable por Stalin, el socialismo y la expansión internacional del Pacto de Varsovia». ¿No es *Hijo rojo* un hermoso ejemplo de «alienación» *(Verfremdung)* brechtiana? El efecto perturbador del cohete de Superman aterrizando en la Unión Soviética, la espontánea sensación de que «algo no cuadra», de que Superman ha aterrizado en el lugar equivocado, nos lleva a cobrar conciencia de cómo la figura de Superman está fuertemente arraigada en el universo ideológico americano.

* Trad. de Salvador Bordoy Luque (Madrid: Santillana, 2004, pp. 105106). *(N. del T.)*

219 Por cierto, el debate de si la práctica del submarino es tortura o no debería abandonarse, pues es un absurdo evidente: ¿por qué, si no provoca dolor y miedo a la muerte, la práctica del submarino provoca que los sospechosos de terrorismo más duros hablen? Por eso uno debería rechazar el argumento «realista» según el cual el submarino no es más que una mera «artimaña mental», en la que el prisionero cree que se va a ahogar, pero de hecho no corre un gran peligro: deberíamos sopesar el beneficio y las vidas que pueden salvarse gracias a información que se pueda obtener mediante esa artimaña en comparación con el perjuicio de la propia artimaña. No obstante, la víctima de esa tortura la experimenta como si realmente fuera a ahogarse, de la misma manera que el falso fusilamiento de un prisionero (descrito hace mucho tiempo por Dostoievski) es una aterradora experiencia aun cuando el prisionero no corra un gran peligro. Volvemos a los cálculos utilitarios: el breve sufrimiento de uno en comparación con la muerte de muchos.

220 http://lazersilberstein.tumblr.com/post/26499132966/according-to-slavoj-zizek-no-one-understands-slavoj-zizek.

221 En nuestro idioma hay un procedimiento análogo. En el dominio de la política, a menudo utilizamos (de manera irónica) la forma pasiva de un verbo activo; por ejemplo, cuando un político es obligado a dimitir «voluntariamente», decimos que fue «dimitido». En China, durante la Revolución Cultural, incluso se utilizaba la forma neutral –como en el caso de «disputar»– en una versión activa o pasiva artificial. Cuando un cuadro acusado de revisionismo era sometido a una sesión de «disputa ideológica», se decía que era «disputado», o que el grupo revolucionario lo estaba «disputando». (Aquí, el verbo intransitivo se transformaba en transitivo: no sólo disputamos, sino que disputamos *a alguien.)* Dichas distorsiones de la gramática «normal» expresan adecuadamente la lógica subyacente; en consecuencia, en lugar de rechazarlas como violentas distorsiones de uso normal del lenguaje, deberíamos ensalzarlas por revelar la violencia que subyace al uso normal.

* El nombre de *Weather Underground* (algo así como el «Tiempo Clandestino») se debe a un verso de la canción «Subterranean Homesick Blues», de Bob Dylan, que dice «You don't need a wheaterman to know which way the wind blows»: «No hace falta un hombre del tiempo para saber de dónde sopla el viento.» *(N. del T.)*

222 Es imposible pasar por alto un hermoso detalle en la trama de la película: son las dos *mujeres* ex Weather (interpretadas por Susan Sarandon y Julie Christie) las que permanecen fieles a su antiguo compromiso, mientras que todos los *hombres* ex Weather transigen en nombre de las responsabilidades familiares, contrariamente al mito habitual de que son las mujeres las más apegadas a la familia, mientras que los hombres están dispuestos a arriesgarlo todo por una Causa.

Título de la edición original:
Trouble in Paradise. From the End of History to the End of Capitalism

Edición en formato digital: septiembre de 2016

Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-3737-7

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es